نظام اقتصادی
اسلام



فهرست مطالب

بسم الله الرحمن الرحیم

مقدمه چاپ دهم

کتاب حاضر یادداشتهایی است از متفکر شهید استاد مرتضی مطهری که پس از شهادت ایشان به چاپ می‌رسد. چاپ اول آن در اردیبهشت ۱۳۶۸ بوده است. جهت بالا بردن کیفیت چاپ این کتاب، از نو حروفچینی شد و از این پس به شکل بهتر و زیباتری ارائه می‌شود. امید است که مورد پسند علاقه‌مندان آثار آن بزرگمرد شهید قرار گیرد.

این کتاب مشتمل بر یک دیباچه و هشت بخش است. دیباچه از دو قسمت تشکیل شده؛ مقاله‌ای تحت عنوان «نظری به اقتصاد اسلامی» و بحثی دربارۀ «اقتصاد سالم».

بخش اول این کتاب در تعریف اقتصاد و مفاهیم اقتصادی است. در بخش دوم دربارۀ «مالکیت از نظر فلسفی» سخن رفته. بخشهای سوم و چهارم را بحث دربارۀ «ارزش» و «ارزش اضافی» تشکیل می‌دهد. در بخش پنجم، سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام مورد بررسی قرار گرفته است.

بخش ششم را «رساله‌های اقتصادی» تشکیل می‌دهد که مشتمل بر سه رساله است: «مالکیت زمین از نظر اسلام ـ انفال»، مسئلۀ ارث، سوسیالیسم. بخش هفتم مشتمل بر دو یادداشت است، یکی «یادداشت اسلام و اقتصاد» و دیگر «یادداشت نظری به نظام

اقتصادی اسلام» که خلاصه و کلاسهٔ فشرده‌ای است از مطالب کتاب.

استاد شهید در حاشیهٔ نسخهٔ دستنویس خود، عناوین و خلاصه‌هایی از مطالب متن را نگاشته‌اند. این عناوین و خلاصه‌ها را فهرست مشروح کتاب قرار دادیم. چنانکه از نسخهٔ دستنویس برمی‌آید، آن متفکر گرانقدر دو بار متن نوشته شده را مورد مطالعه و تأمل قرار داده‌اند، زیرا متن با قلم خودنویس نگارش یافته و در حاشیهٔ آن دو نوع اضافات یکی با قلم خودنویس و دیگری با خودکار آبی مشاهده می‌شود؛ و این دومی نشان می‌دهد که استاد شهید در اواخر حیات مبارک خود نیز آن را مورد مطالعه قرار داده‌اند. به هر حال این اضافات ـ که همه در تأیید و تکمیل نظرات قبلی بوده است ـ به تناسب و همان‌طور که خود ایشان مشخص کرده‌اند در متن یا پاورقی ذکر گردیدند.

یادداشتهای اقتصادی استاد مطهری منحصر به مطالب این کتاب نیست بلکه این مطالب، قسمتی است که در یادداشتهای موضوعی ایشان قرار داشت و طبعاً آن قسمت از یادداشتهای اقتصادی که در بخش الفبایی موجود است در سلسله کتابهای **یادداشتهای استاد مطهری** به چاپ می‌رسد؛ همچنانکه اصولاً بحثهای اقتصادی استاد منحصر به این کتاب نیست، بخشی به صورت کتاب مسئله ربا و بانک منتشر شده و بقیه به صورتهای دیگر منتشر خواهد شد.

بدیهی است که اگر استاد شهید حضور می‌داشتند کتابی به مراتب کاملتر از کتاب حاضر ارائه می‌دادند، ولی افسوس که منافقان تحمل وجود او را نداشتند و به تعبیر امام خمینی(ره) «همگان را از ثمرات ارجمند او محروم نمودند». باشد که همین مختصر کارمایه‌ای باشد برای محققین اسلامی تا «نظام اقتصادی اسلام» را به طور کامل تبیین و تدوین نمایند.

از خدای متعال توفیق خدمت مسئلت می‌کنیم.

تیرماه ۱۳۸۰ برابر با ربیع‌الثانی ۱۴۲۲

دیباچه

نظری به اقتصاد اسلامی

کسانی که فکر می‌کنند مسائل زندگی از یکدیگر جداست و هر چیزی یک مرز و یک قلمرو خاص دارد و هر گوشه‌ای و قسمتی از زندگی بشر به یک شیء بخصوص تعلق دارد، تعجب و احیاناً انکار می‌کنند که کسی مسئله‌ای به نام «اقتصاد اسلامی» طرح کند، زیرا به عقیده اینها هریک از اسلام و اقتصاد یک مسئله جداگانه است، اسلام به عنوان یک دین برای خودش و اقتصاد به عنوان یک علم و یا یک فلسفه برای خودش، اسلام قلمروی دارد و اقتصاد قلمروی دیگر، همچنانکه فرهنگ، سیاست، قضاوت و حتی اخلاق هر کدام قلمروی جداگانه از اسلام دارند.

بعضی پا فراتر نهاده و گفته‌اند زندگی به طور کلی یک مسئله است و دین مسئله دیگر، دین را نباید با مسائل زندگی مخلوط کرد.

این اشخاص اشتباه اولشان این است که مسائل زندگی را مجرد فرض

می‌کنند؛ خیر، زندگی یک واحد و همه شئونش توأم با یکدیگر است؛ صلاح و فساد در هریک از شئون زندگی در سایر شئون مـؤثر است. مـمکن نـیست اجتماعی مثلاً فرهنگ یا سیاست یا قضاوت یا اخلاق و تربیت و یا اقتصادش فاسد باشد اما دینش درست باشد و بالعکس.

اگر فرض کنیم دین تنها رفتن به مسجد و کلیسا و نماز خواندن و روزه گرفتن است ممکن است کسی ادعا کند مسئله دین از سایر مسائل مجزاست، ولی این مطلب فرضاً درباره مسیحیت صـادق بـاشد دربـاره اسـلام صـادق نیست.

دوگونه پیوند اسلام با اقتصاد

اسلام دو پیوند با اقتصاد دارد: مستقیم و غیر مستقیم. پیوند مستقیم اسلام با اقتصاد از آن جهت است که مستقیماً یک سلسله مقررات اقتصادی درباره مالکیت، مبادلات، مالیاتها، حـجرها، ارث، هـبات و صـدقات، وقـف، مجازاتهای مالی یا مجازاتهایی در زمینه ثروت و غیره دارد.

اسلام کتاب البیع، کتاب الاجاره، کتاب الوکاله، کتاب الرهن، کتاب الارث، کتاب الهبه، کتاب الوقف دارد.

و از طرف دیگر می‌دانیم اصل «نُؤمِنُ بِبَعْضٍ و نَكْفُرُ بِبَعْضٍ» ـ همان‌طور که قرآن کریم می‌فرماید ـ مطرود است. علیهذا یـا بـاید اسـلام را دربست بپذیریم و یا باید دربست رد کنیم.

پیوند غیر مستقیم اسلام با اقتصاد از طریق اخلاق است. در این جهت برخی مذاهب دیگر نیز کم و بیش چنین می‌باشند. اسـلام مـردم را تـوصیه می‌کند به امانت، عفت، عدالت، احسان، ایثار؛ منع دزدی، خیانت، رشوه. همه اینها در زمینه ثروت است و یا قسمتی از قلمرو این مفاهیم، ثروت است. تا

حدود مسائل اقتصادی روشن نشود حدود عدالت و امانت و عفت و احسان و همچنین حدود دزدی و خیانت و رشوه روشن نمی‌شود.

نظر اسلام راجع به ثروت

ما آنگاه که می‌خواهیم نظری به نظام اقتصادی اسلام بیفکنیم اول باید ببینیم نظر اسلام درباره ثروت و مال چیست؟ ممکن است کسی بپندارد که اسلام اساساً ثروت را مطرود و به عنوان یک امر پلید و دور انداختنی می‌شناسد، چیزی که پلید و مطرود و دور انداختنی است دیگر مقرراتی نمی‌تواند داشته باشد؛ به عبارت دیگر مکتبی که نظرش درباره یک شیء معین این است که آن چیز دور افکندنی است آن مکتب نمی‌تواند مقرراتی درباره آن چیز داشته باشد، همه مقرراتش این خواهد بود که آن چیز را به وجود نیاورید، دست به آن نزنید، دست به دست نکنید، مصرف نکنید؛ همچنانکه درباره مشروب چنین مقرراتی آمده است: **لَعَنَ اللّٰهُ بایِعَها وَ مُشْتَرِيَها وَ آكِلَ ثَمَنِها وَ ساقِيَها وَ شارِبَها...**

جواب این است که اشتباه بزرگی است این اشتباه؛ در اسلام مال و ثروت هیچ‌وقت تحقیر نشده است، نه تولیدش، نه مبادله‌اش، نه مصرف کردنش؛ بلکه همه اینها تأکید و توصیه شده است و برای آنها شرایط و موازین مقرر شده است و هرگز ثروت از نظر اسلام دور افکندنی نیست بلکه دور افکندنش (اسراف، تبذیر، تضییع مال) حرام قطعی است. اشتباه از آنجا ناشی شده که اسلام با هدف قرار دادن ثروت، با این که انسان فدای ثروت شود مخالف است و سخت مبارزه کرده است؛ به عبارت دیگر پول‌پرستی را و اینکه انسان برده پول باشد [محکوم کرده است،] به عبارت دیگر اینکه انسان پول را به خاطر خود پول و برای ذخیره کردن و اندوختن بخواهد که «اَلَّذينَ يَكْنِزونَ

الذَّهَبَ وَالْفِضَّةَ وَ لا یُنْفِقونَها فی سَبیلِ اللهِ فَبَشِّرْهُمْ بِعَذابٍ اَلیمٍ...»[1] که نام این حالت حرص و آز است، و یا پول را فقط برای پر کردن شکم و برای عیاشی و بیکاری و ولگردی بخواهد که نام آن شهوترانی است. در این حالت پول خواستن توأم است با دنائت و پستی و محو شخصیت انسانی در پول و فقدان هرگونه شخصیت انسانی و شرافت معنوی. نقطه مقابل، این است که انسان پول را به عنوان یک وسیله برای فعالیت و عمل و تسهیل و تولید بخواهد. در این صورت پول تابع آن هدف کلی است که انسان پول را برای آن هدف می‌خواهد.

حدیثی است از رسول اکرم: نِعْمَ الْمالُ الصّالِحُ لِلرَّجُلِ الصّالِحِ. مولوی مضمون این حدیث را به نظم آورده می‌گوید:

مال را گر بهر دین باشی حَمول   نِعمَ مالٌ صالحٌ خواندش رسول
آب در کشتی هلاک کشتی است   ور بود در زیر کشتی پشتی است

تشبیه ثروت و انسان به دریا و کشتی از آن نظر که در یک وضع او را غرق می‌کند و در خود محو می‌کند و شخصیت او را محو می‌سازد و در صورت دیگر نه تنها ضربه به شخصیت او نمی‌زند، وسیله‌ای منحصر است برای رسیدن به مقصد و تکمیل او شخصیت خود را، فوق‌العاده تشبیه خوبی است.

آیه کریمه «اِنَّ الْاِنْسانَ لَیَطْغیٰ. أنْ رَاٰهُ اسْتَغْنیٰ»[2] نقش پول را در فاسد کردن شخصیت انسانی بیان می‌کند؛ همچنین آیه کریمه «وَ لاتُطِعْ کُلَّ حَلّافٍ مَهینٍ. هَمّازٍ مَشّاءٍ بِنَمیمٍ. مَنّاعٍ لِلْخَیْرِ مُعْتَدٍ اَثیمٍ. عُتُلٍّ بَعْدَ ذٰلِکَ زَنیمٍ. اَنْ کانَ ذا مالٍ و بَنینَ. اِذا تُتْلیٰ عَلَیْهِ اٰیاتُنا قالَ اَساطیرُ الْاَوَّلینَ»[3] و آیه کریمه «زُیِّنَ

۱. توبه / ۳۴
۲. علق / ۶ و ۷
۳. قلم / ۱۰-۱۵

لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ مِنَ النِّساءِ وَ الْبَنینَ وَالْقَناطیرِ الْمُقَنْطَرَةِ مِنَ الذَّهَبِ وَ الْفِضَّةِ وَ الْخَیْلِ الْمُسَوَّمَةِ»[۱]. همان‌طور که هدف دورانداختن و ترک گفتن عملی زن و فرزند نیست، هدف دور افکندن پول و ثروت هم نیست.

اسلام که پول‌پرستی را محکوم کرده است پول و ثروت را محکوم نکرده است، زیرا:

الف. تولید ثروت (کشاورزی، دامداری، صنعت و غیره) توصیه شده است.

ب. مبادله ثروت یعنی تجارت و داد و ستد توصیه شده است.

ج. مصرف رساندن از نظر شخصی در حدود احتیاجات فردی خالی از هر نوع تجمل و اسراف که مفسد انسان است توصیه شده است.

د. تبذیر و اسراف و تضییع آن ممنوع است.

ه. مقررات سخت قضایی و جزایی در مورد حیف و میل‌ها و سرقتها و خیانتها وضع شده است.

و. دفاع از مال در حکم جهاد و کشتهٔ در این راه «شهید» تلقی شده است: اَلْمَقْتولُ دُونَ اَهْلِهِ وَ مالِهِ...

ز. برای مال بر انسان حقوقی قائل شده است.

ح. خود ثروت در کمال صراحت در قرآن کریم به عنوان «خیر» نامیده شده است: کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ خَیْراً الْوَصِیَّةُ لِلْوالِدَیْنِ وَ الْاَقْرَبینَ[۲].

□

۱. آل‌عمران / ۱۴

۲. بقره / ۱۸۰

اقتصاد سالم

یکی از اصول اولیه اقتصاد سالم حیات و قابلیت رشد و نموّ ثروت است، همان‌طوری که از شرایط اولیه یک اجتماع سالم اقتصاد سالم است. اقتصاد سالم یعنی اقتصاد قائم به ذات و بی‌عیب و غیرقائم به غیر. جامعه باید بنیه اقتصادی سالمی داشته باشد، مبتلا به کم‌خونی اقتصادی نباشد و اگرنه، مانند یک مریض کم‌خون و یا مریضی که دستگاه قلب و جهاز دمویّه‌اش خراب است همیشه مریض خواهد بود. گمان نمی‌رود هیچ عالم و بلکه هیچ عاقلی منکر لزوم و ضرورت اقتصاد سالم باشد. از نظر اسلام هدفهای اسلامی بدون اقتصاد سالم غیرقابل تأمین است. اسلام می‌خواهد که غیر مسلمان در مسلمان تسلط و نفوذ نداشته باشد. این هدف هنگامی میسر است که ملت مسلمان در اقتصاد نیازمند نباشد و دستش به طرف غیر مسلمان دراز نباشد، والا نیازمندی ملازم است با اسارت و بردگی ولو آنکه اسم بردگی در کار

نباشد. هر ملتی که از لحاظ اقتصاد دستش به طرف ملت دیگر دراز باشد اسیر و برده او است و اعتباری به تعارفهای دیپلماسی معمولی نیست. به قول نهرو:

ملتی مستقل است که جهش اقتصادی داشته باشد.

علی علیه‌السلام می‌فرماید:

اِحْتَجْ اِلیٰ مَنْ شِئْتَ تَکُنْ اَسیرَهُ، اِسْتَغْنِ عَمَّنْ شِئْتَ تَکُنْ نَظیرَهُ، اَحْسِنْ اِلیٰ مَنْ شِئْتَ تَکُنْ اَمیرَهُ[1].

[محتاج هرکه شوی اسیر او خواهی بود؛ بی‌نیاز از هرکه گردی با او برابر خواهی شد؛ و هرکه را مورد نیکی و احسان خود قرار دهی فرمانروای او خواهی شد.]

اگر ملتی کمک خواست و ملتی دیگر کمک داد خواه ناخواه اوّلی برده و دومی آقاست. چقدر جهالت و حماقت است که آدمی ارزش سلامت بنیه اقتصادی را درنیابد و نفهمد اقتصاد مستقل، از شرایط حیات ملی است. این یک مطلب.

مطلب دیگر اینکه اسلام همواره روش وسط و معتدل را پیش می‌گیرد و این جهت ناشی از جنبه همه جانبه بودن اسلام است. دو روش افراطی و تفریطی به چشم می‌خورد. یکی اساساً ارزش سلامت بنیه اقتصادی را درک

۱. غررالحکم، چاپ دانشگاه تهران، ج ۲ / ص ۵۸۴

نمی‌کند و طرفدار فقر است و خیال می‌کند همین‌طور که فقر برای فرد عیب نیست برای جامعه هم عیب نیست. اولاً برای فرد هم به یک معنی عیب است و اگر هم برای فرد عیب نباشد برای اجتماع عیب است. و دیگری که به ارزش اقتصاد پی برده است دیگر همه چیز را فراموش می‌کند و معتقد است منبع درآمد تمایلات بشر است و هر چیزی که تقاضایش وجود داشت و میل به خرید آن در مردم بود و پول‌درآور بود باید عرضه داشت؛ تقاضا علت تامّه جواز عرضه است ولو اینکه عرضهٔ مواد مهلک یا مضعف جامعه باشد. جامعه‌ای بیماری بادبادک و اسباب‌بازی و لوازم تجملی دارد، مانند مریضی که اشتهای چیزی دارد که برایش مضر است. جامعه‌ای بیماری اتومبیل دارد، مانند بیمار مستسقی یا طفل مبتلا به قی و اسهال که تقاضای آب دارد و صاحب آن فقط به دلیل اینکه در مقابل این آب پول داده می‌شود مرتب آب می‌دهد و جیب خود را از پول پر می‌کند. بالاتر اینکه تقاضای کاذب به وجود می‌آورد؛ هروئین می‌سازد و راه درآمد هنگفت به وجود می‌آورد و مرتب هروئینی می‌سازد؛ به دلّال می‌گوید: از هر ده نفر مبتلا به اندازه یک نفر متعلق به شخص خودت، از هرچه فروش کردی ده یک مال خودت. ولی اسلام مکاسب محرّمه دارد، قبل از هر مسئله‌ای در مکاسب، مکاسب محرّمه را عنوان می‌کند؛ فروختن بت و صلیب را حتی به غیرمسلمانان تحریم می‌کند، فروختن شراب و آلات قمار و وسائل گمراهی را مطلقاً تحریم می‌کند، فروش کتب ضلال را تحریم می‌کند، بیع سلاح للاعداء را تحریم می‌کند. اسلام تدلیس ماشطه و مجسمه‌سازی، ساختن و فروختن ظرف طلا و نقره، شعر هجائی و مدحی، غش، لغو و لهو، قمار، قیادت، قیافه، کهانت، مَدْح مَن لایستحق المدح، نجش، اعانت ظالمین، ولایت از قبل جائر، هجاء مؤمن، اکتساب به واجبات، و... را تحریم می‌کند. از همه اینها [آشکار می‌شود که] تز

اسلام این است:

منبع درآمد، تمایلات و خواسته‌های مردم نباید باشد، مصالح عمومی باید باشد. به تعبیر فقها خرید و فروش چیزی جایز است که «منفعت محلَّله مقصوده» داشته باشد. این اقتصاد اقتصادی است واقع‌بینانه و مرتبط به اخلاق و تربیت بشر. پس در عین اینکه اسلام طرفدار ازدیاد ثروت است و ثروت را وسیله تأمین هدفهای عالی خود می‌داند، به همین دلیل که هدف، عالیتر از خود ثروت است راه درآمد را تمایلات و تقاضا نمی‌داند، مصلحت را راه می‌داند. اما در اقتصاد جدید این‌گونه محدودیتها وجود ندارد، خصوصاً اقتصاد سرمایه‌داری. از صادراتشان می‌توان حقیقت را فهمید که از مملکتهای نیازمند مثل ایران چه می‌برند و چه تحویل می‌دهند.

مطلب سوم این است که همان‌طور که نباید از هر راهی به دنبال ثروت بود، نباید سیستم اقتصادی به شکلی باشد که رشد و نموّ را متوقف و فلج کند و جلوگیری نماید. از جمله چیزهایی که مانع رشد است، به عقیده ما تز «کار به قدر استعداد و مخارج به قدر احتیاج» است که لازمه‌اش اشتراک مردم در منافع یکدیگر است. این چند عیب دارد: اولاً برخلاف فطرت و طبیعت است. پیوستگی طبیعی افراد بشر به حد اجزاء یک پیکر نیست. ثانیاً این خود نوعی استثمار است. ثالثاً جلوی فعالیت و نشاط را می‌گیرد. بشر آنگاه نشاط کار پیدا می‌کند که بداند نتیجه کارش به خودش برمی‌گردد. چرا اداریها اهل سَنبل‌اند؟ به قولی مرض اداره دارند؟ چون ایمان که ندارد و درآمدش و ترقیاتش هیچ‌کدام با فعالیتش بستگی ندارد؛ برعکس، درآمدش با انجام کارهای غیرمشروع از باندبازی و حقه‌بازی و رشوه مالی و احیاناً العیاذ بالله رشوه ناموسی است.

خوشا به حال اجتماعی که سیستم اقتصادیش به شکلی باشد که راه

درآمد منحصر باشد به فعالیت، و آثار فعالیت فرد هم مخصوص خودش باشد. بدا به حال اجتماعی که کار در آن اجتماع صرف نمی‌کند اما بورس‌بازی و کارهای غیرتولیدی و کارهای انحرافی در آن صرف بکند[۱] و بالاخره فعالیت مفید و سالم راه درآمد نباشد؛ و نیز بدا به حال اجتماعی که هرچند راه درآمد غیرمشروع را بسته است اما راه درآمد مشروع را از نظر شخصی نیز باز نگذاشته و تز «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» را پیش کشیده است. جَلَّ الاسلام که هم طرفدار مالکیت اختصاصی است و هم تربیت ایمانی دارد و راه درآمد غیر مشروع را بسته است.

ما هیچ احتیاجی نداریم به تزی که از آن سوی دیوار آهنین یا از ماوراء بحار برای ما بیاورند، تز اسلام کافی است. ما باید به طور قطع بدانیم که از راه مشروع صد پارچه ملک درست نمی‌شود. در حدیث است که: «ده هزار درهم از راه مشروع جمع نمی‌شود»[۲]. البته این، نسبت به زندگی آن روز است؛ مقصود این است که همیشه درآمد مشروع حد معینی دارد و بالاتر از آن از راه مشروع به دست نمی‌آید؛ نه اینکه اگر به دست آمد باید از او گرفت. غلط‌ترین تزها تحدید مالکیت است. ما سر جوال را ول کرده‌ایم و اصل «مِنْ أَیْنَ لَکَ هذٰا» را فراموش کرده‌ایم و از راه تحدید و اشتراک می‌خواهیم وارد شویم. تز «مِنْ أَیْنَ لَکَ هذٰا» که تز عمر است از تز تحدید مالکیت یا اشتراک بسیار ارجمندتر است[۳].

***

۱. این جهت مربوط است به فرهنگ و دادگستری و ایمان.
۲. **وسائل الشیعه** جلد ۱۲، کتاب التجارة، باب ۸، ص ۲۱، به نقل از **تهذیب** ج ۲ / ص ۱۰۰
۳. رجوع شود به **عبقریّة عمر** عقّاد.

خلاصه و کلاسه مطلب اینکه: اسلام طرفدار تقویت بنیه اقتصادی است اما نه به عنوان اینکه اقتصاد خود هدف است یا تنها هدف است، بلکه به عنوان اینکه هدفهای اسلامی بدون اقتصاد سالم و نیروی مستقل اقتصادی میسر نیست؛ اما اسلام اقتصاد را یک رکن از ارکان حیات اجتماعی می‌داند، لهذا به خاطر اقتصاد به سایر ارکان ضربه و لطمه نمی‌زند. اسلام طرفدار این نظریه که سرچشمه درآمد تقاضاها و تمایلات است نیست، بلکه معتقد است باید تمایلات با مصالح عالی و همه جانبه بشریت تطبیق بکند، از این رو فصل مهمی در اسلام هست به نام «مکاسب محرّمه».

درآمد مشروع از نظر اسلام یعنی درآمدی که از طرفی محصول فعالیت شخص باشد یا لااقل جنبه استثمار نداشته باشد، و از طرف دیگر از لحاظ مصرف، قابلیت مصرف شدن مشروع و مفید داشته باشد و به اصطلاح فقها جنس مورد معامله دارای «منفعت محلّله مقصوده» باشد؛ به عبارت سوسیالیستها هدف منافع اجتماع باشد نه پرکردن جیب شخص.

تعریف اقتصاد و مفاهیم اقتصادی

تعریف اقتصاد و مفاهیم اقتصادی

اقتصاد چیست؟

انسان برای بقا و حیات خود احتیاج دارد به چیزهایی از قبیل غذا و لباس و مسکن که «وسائل معاش» نامیده می‌شوند. انسان به غیر این امور نیز احتیاج دارد، از قبیل احتیاجات خانوادگی، یعنی زن و فرزند، احتیاجات فرهنگی، احتیاجات معنوی و دینی، احتیاجات سیاسی، یعنی حکومت و آنچه مربوط به شئون حکومت است، و احتیاجات اجتماعی از قبیل قضاوت[1]. در

---

۱. به نظر می‌رسد در تعریف امور اقتصادی و تمیّز آنها از غیر آنها کافی نیست که گفته شود «احتیاجات مادی در مقابل احتیاجات معنوی» زیرا گذشته از اینکه تعیین مرز میان مادی و معنوی خالی از اشکال نیست، احتیاجات جنسی و زناشویی مادی است و نه اقتصادی. ظاهراً امور اقتصادی اموری است که رابطه بشر با آنها رابطه مالکیت است و اجتماع به او اجازه مبادله می‌دهد. تنها مالکیت به معنی اختصاص و استفادهٔ حداکثر منفعت هم کافی نیست در تعریف، زیرا مالکیت زن و مالکیت مقام گاهی به این حد ←

میان احتیاجات انسان اوّلی‌ترین آنها احتیاجات اقتصادی است، یعنی اموری که انسان در حیات و بقای شخصی خود به آنها نیازمند است و بدون آنها قادر به ادامه حیات نیست[۱].

اگر فرض کنیم زمانی بوده است که انسان تنها زندگی می‌کرده است یعنی هیچ‌گونه اشتراک مساعی میان افراد نبوده است (نه اینکه حتی گلّه‌وار نیز زندگی نمی‌کرده است)، هرکس خودش شخصاً مایحتاج زندگی خود را تهیه می‌کرده و به مصرف می‌رسانیده است، در آن زمان اقتصاد موضوع نداشته است، همان‌طوری که یک گلّه‌آهو با هم چرا می‌کنند ولی هیچ‌گونه روابطی که بتوان نام آنها را روابط اجتماعی یا اقتصادی نهاد در میان آنها وجود ندارد. ولی از آن زمان که اشتراک مساعی و تقسیم کار و وظایف در میان

← می‌رسد ولی نمی‌توان [آن را] جزء مسائل اقتصادی به شمار آورد، همچنانکه صرف تأثیر پول ولو به‌طور غیر مستقیم نیز کافی نیست. مثلاً یک پولدار به واسطه پول زیباترین زنان را در اختیار می‌گیرد. «اوناسیس» «ژاکلین» را به یک معنی می‌خرد. یهودیان آمریکا رؤسای جمهوری را می‌خرند؛ و برعکس، یک خوشگل و یا صاحب یک زن خوشگل آراء بیشتری می‌آورد و احیاناً ثروت بیشتری تصاحب می‌کند. ممکن است گفته شود که ملاک اموری است که تولید و توزیع می‌شوند. جواب این است که بسیاری از ثروتها تولید انسان نیست، مثل معادن زیرزمینی و حیوانات دریایی و شکاری. و بعلاوه تولید در غیر مورد ثروت هم صادق است. تولید پسر و دختر از نظر احتیاجات زناشویی بشر تولید است و باید هم توزیع بشود. ممکن است گفته شود اگر ملاک مبادله باشد پس در کشورهای اشتراکی اقتصاد وجود ندارد. جواب این است که در این اجتماعات همه مالکند و همه شریکند و ثروت قابلیت مبادله دارد ولی میان اجتماع و طرف دیگر که فرضاً فرد یا اجتماع دیگر است؛ و فرضاً همه افراد بشر یک جامعه اشتراکی را به وجود آورند باز قابلیت مبادله از میان نمی‌رود. و البته ـ همان طور که در متن گفته‌ایم ـ اقتصاد فرع بر نوعی رابطه اجتماعی از لحاظ امر اقتصادی است.

۱. به نظر می‌رسد که این تعریف نه جامع است، زیرا برخی ثروتها از لوازم حیات و بقای شخص نیست؛ و نه مانع است، زیرا جنس مخالف و همچنین زندگی اجتماعی از شرایط بقا و حیات شخص است.

افراد بـه وجـود آمـده است ولو در سـاده‌ترین شکـلهایش ـ یـعنی در حـوزه خانوادگی که رئیس خانواده مدیریت این اجتماع کوچک را بـه عـهده داشـته است ـ خواه ناخواه روابط اجتماعی و مناسبات اجتماعی میان افراد برقرار شده و قهراً پای تقسیم وسائل معاش نیز به میان آمده است، یـعنی مـیان افـراد روابط ساده اقتصادی نیز برقرار شده است، خواه آنکه وسائل معاش را با کار ایجاد کرده باشند، یعنی «تولید» صورت گرفته باشد، و یا صـرفاً بـه صـورت آماده‌ای از طبیعت حیازت کرده باشند مثل اینکه ماهی را از آب و میوه را از درخت گرفته باشند، و خواه آنکه تقسیم مایحتاج به صورت متساوی صورت گرفته باشد یا متفاوت، یعنی آن که قویتر و کارآمـدتر بـوده سـهم و نـصیب بیشتری داشته است. پس روابط اقتصادی هنگامی وجود پیدا می‌کند که میان افراد روابط اجتماعی برقرار شود، یعنی اشتراک مساعی و تقسیم کار و وظیفه وجود پیدا کند و به واسطه محدود بودن امور معاشی احتیاج به تقسیم و توزیع پیدا شود؛ یعنی اگر فرض کنیم که انسانها به واسطه احتیاجات خانوادگـی و سیاسی و فرهنگی ناچار به زندگی اجتماعی باشند ولی وسائل معاشی آنقدر وافر باشد که همه چیز مانند هوا ـ که در عین ایـنکه ضـروری‌ترین وسـائل حیاتی است در اختیار همه است ـ در اختیار همه باشد پای تقسیم و توزیع به میان نمی‌آید و قهراً روابط خاص اقتصادی یعنی مالکیت فردی یا اشتراکی، حق، اولویت و غیره در میان آنها برقرار نخواهد شد[۱]. روابط اقتصادی مانند سایر روابط اجتماعی امور قراردادی است. در روابط اجتماعی مفاهیمی از قبیل ریاست و مرئوسیت و زوجیت و وجوب اطاعت و غیره به میان می‌آید، و در روابط خاص اقتصادی مفاهیمی از قبیل مالکیت و مملوکیت و حق و مبادله و

۱. و می‌توان گفت بازگشت عدم وفور به اصل لزوم کار است، یعنی همین‌قدر که گفته شد «وظیفه و کار» خود به خود مستلزم عدم وفور طبیعی است.

غیره به میان می‌آید؛ یعنی همینکه اشتراک مساعی و تقسیم کار ضرورت پیدا کرد، یک سلسله اعتبارات و مفاهیم اعتباری و قانونی ضرورت پیدا می‌کند. آن سلسله از مفاهیم اعتباری که مربوط است به تولید و تقسیم و توزیع ثروت و وسائل معاش «روابط اقتصادی» نامیده می‌شود.

تولیـــد

انسان با اکثر حیوانات این تفاوت را دارد که غالب حیوانات معاش خود را از طبیعت به صورت آماده‌ای دریافت می‌کنند و خود قادر به تولید آنها نیستند، یعنی لزومی ندارد که مقداری کار روی مواد طبیعی انجام دهند تا آماده شود، و هم قادر به انجام چنین کارهایی نیستند؛ ولی انسان از طرفی ملزم است به اینکه غالب وسائل معاش خود را با کار آماده کند، و هم استعداد چنین کارهایی در او هست. بلکه می‌توان گفت در متن خلقت بین این احتیاج و این قدرت ارتباط برقرار است. البته بعضی حیوانات نیز هستند که وسائل معاش خود را با کار آماده می‌کنند و مولّد به شمار می‌آیند، مانند زنبور عسل و بعضی مورچگان که هم زراعت دارند و هم دامداری[1]. و چون تولید نیز معمولاً انفرادی نیست، اشتراکی و تعاونی است، قهراً روابط و مقررات خاصی را ایجاب می‌کند. پس روابط اقتصادی و قانونی به روابطی که در باب تقسیم و توزیع و مصرف وسائل معاش ضرورت پیدا می‌کند منحصر نیست، یک سلسله روابط نیز خواه ناخواه در تولید میان افراد برقرار می‌شود، مانند رابطه مزدبگیری و فروش کار و مزارعه و غیره. پس روابط اقتصادی از طرفی به واسطه تولید و از طرفی به واسطه تقسیم و توزیع ثروت برقرار می‌شود، یعنی چون ثروت غالباً در اول

۱. رجوع شود به کتاب راز آفرینش انسان، تألیف کرسی موریسن، ترجمه محمد سعیدی.

باید تولید و سپس تقسیم و توزیع شده و همه به آن احتیاج دارند و وافر و رایگان نیست، قهراً روابط اقتصادی به میان می‌آید. ولی روابط تولیدی مربوط است به ارزش کار، و ارزش کار اختصاص ندارد به کارهایی که در تولید انجام می‌گیرد؛ کارهای غیر تولیدی یعنی کارهای فرهنگی و سیاسی و اجتماعی نیز ارزش دارد. در آنجا نیز روابط خاص اقتصادی به میان می‌آید، بلکه ارزش کار تابع ارزش اقتصادی نیست، یعنی این طور نیست که منحصراً ملاک ارزش کار حاجت اقتصادی باشد؛ ملاک ارزش کار همهٔ احتیاجات طبیعی و فطری است، اقتصاد یکی از احتیاجات طبیعی و فطری است. ما در آینده در فصل «ارزش» روی این جهت ان‌شاءالله بحث خواهیم کرد.

دو نوع رابطه

روابط اقتصادی دو نوع است: روابط تکوینی و طبیعی، و روابط اعتباری و قانونی (و به عبارت دیگر دو نوع اقتصاد داریم: اقتصاد طبیعی و اقتصاد برنامه‌ای). روابط طبیعی عبارت است از یک سلسله روابط علّی و معلولی که خواه ناخواه در امور اقتصادی پیش می‌آید، مثل روابط مربوط به عرضه و تقاضا و بها در اقتصاد آزاد و مبادله‌ای: تورّم پول، افزایش و کاهش قیمتها، بیکاری، بحران اقتصادی، سود، ضرر، مزد، مالیات، و امثال اینها. اما روابط اعتباری و قراردادی عبارت است از قوانین مربوط به حقوق و مالکیتهای شخصی یا اشتراکی.

تأثیر روابط طبیعی و روابط قراردادی در یکدیگر

از جمله مسائل قابل توجه، تأثیر روابط طبیعی و قراردادی در یکدیگر

است. روابط طبیعی با کار و صنعت و تکامل ابزار تولید و رقابتها و تمرکزها مرتبط است و به عقیده مارکسیستها تکامل ابزار تولید خواه ناخواه سبب می‌شود که قوانین اقتصادی تغییر یابد. به عبارت خود آنها «تکامل ابزار تولید سبب تغییر در روابط حقوقی افراد می‌گردد» یعنی آنها روابط قراردادی را صددرصد تابع ابزار تولید که حاکم بر روابط طبیعی اقتصادی می‌باشد می‌دانند، یعنی می‌گویند تکامل ابزار تولید سبب می‌شود که روابط طبیعی اقتصادی تغییر یابد و این تغییر خواه ناخواه سبب تغییر قهری و قطعی در قوانین و مقررات اقتصادی می‌شود؛ اصولاً هر قانون اقتصادی ناشی و حاکی از یک مرحله خاص از مراحل تکامل ابزار تولید است و بس. شاید از نظر مارکسیستها تأثیر روابط اعتباری در روابط طبیعی اقتصاد مفهومی نداشته باشد و از نظر بعضی دیگر برعکس، تأثیر روابط طبیعی در روابط اعتباری مفهوم درستی نداشته باشد. اما هیچ یک درست نیست؛ هم مقررات اجتماعی خاص، جریانات طبیعی اقتصادی خاصی را به دنبال خود می‌آورد، و هم روابط و آثار طبیعی خواه ناخواه یک سلسله مقررات جدیدی را ایجاب می‌کند. ولی مطلب اساسی این است که آیا مقررات اقتصادی، یعنی روابط اعتباری اقتصاد، مبنائی جز وسائل تولید ندارد؟ یا آنکه این مقررات که یک سلسله مقررات اجتماعی به معنی اخص است ناشی از یک سلسله حقوق طبیعی است مستقل از ابزار تولید؟ اختلاف نظر اساسی ما با مارکسیستها در این قسمت است.

مبادله

یکی از مسائل مربوط به اقتصاد، مبادله است. مبادله فرع بر مالکیت

فردی است[۱]. اقتصاد مبادله‌ای یعنی اقتصاد مبنی بر مالکیت فردی. مبادله گاهی به صورت مبادله کالا به کالاست که در اجتماعات اولیه وجود داشته، و گاهی با میانجی‌گری پول است که مسلماً در اثر رشد و توسعه اقتصاد چاره‌ای نبوده از اینکه واسطه‌ای برای مبادلات پیدا شود. مسلماً تا وقتی که زندگی اجتماعی بشر در حدود زندگی خانوادگی بوده نه بیشتر، مبادله وجود نداشته است. زندگی خانوادگی تبدیل شده به زندگی قبیله‌ای. آیا در زندگی قبیله‌ای نیز مالکیت فردی و مبادله وجود نداشته است آن طور که سوسیالیستها مدعی هستند؟ و یا بشر به صرف اینکه پا از زندگی خانوادگی به زندگی اجتماعی گذاشت پای مالکیت فردی و مبادله به میان آمد؟ مطلبی است که بعدها باید درباره آن بحث کنیم.

پول

یکی از مسائل اقتصادی «پول» است. تا زمانی که زندگی اجتماعی بشر توسعه زیادی نداشت و تقسیم کار و تخصص، زیاد به میان نیامده بود حوائج افراد به آسانی قابل مبادله بود، یعنی افراد به سهولت می‌توانستند آنچه را که احتیاج دارند به وسیله مبادله با چیزی که خود تولید می‌کنند و مورد احتیاج تولید کنندهٔ کالای مورد نیاز است به دست آورند. ولی تدریجاً در اثر تکامل صنایع و توسعه احتیاجات و تنوع آنها و ازدیاد روابط و تقسیم و تخصص بیشتر، مبادله دچار اشکال شد، ناچار لازم شد که شیء خاصی که دارای ارزش ذاتی یا اعتباری و تضمینی باشد به میان بیاید که آن «پول» است. در باب پول مباحثی هست، یکی این که آیا ارزش طلا و نقره ذاتی است؟ یعنی از آن

---

۱. در مالکیت اشتراکی هم مبادله هست اما میان اجتماعها نه میان افراد.

جهت واسطه واقع شده که مورد احتیاج همه است و در همه زمانها مورد احتیاج است، و بعلاوه کهنه و فاسد نمی‌شود، و بعلاوه سبک و قابل حمل و نقل است؟ یا علت دیگر دارد و جنبه قراردادی دارد؟ مطلب دیگر این که در چه مرحله از مراحل تاریخی اجتماع بشر و در چه دوره‌ای از ادوار تاریخ، پول رایج شده است؟ اینها مطالبی است که در آینده باید از آنها بحث کنیم.

ارزش

یکی دیگر از مسائل مربوط به اقتصاد، ارزش یا قیمت است. در اقتصادهای مبادله‌ای کالاها قیمتهای متفاوتی دارند؛ قیمتها بالا و پایین می‌روند؛ گاهی یک چیز از یک چیز دیگر گرانتر و گاهی ارزانتر می‌شود؛ گاهی با اینکه قیمتها بالا است، چون پول بیشتر است رفاه بیشتر است؛ و گاهی در عین تنزل قیمت، زندگی سخت است؛ گاهی بالارفتن قیمتها باعث سختی معیشت است. چه رابطه‌ای میان اینها هست؟ اولاً ارزش از کجا پیدا می‌شود؟ این مسئله یک مسئله فلسفی است. ثانیاً علت بالارفتن‌ها و پایین رفتن‌ها چیست؟ چگونه می‌توان رفاه را تأمین کرد؟ چگونه می‌توان قیمتها را تثبیت کرد؟ اینها یک سلسله مسائل دیگر است که در آینده از آنها ان‌شاءالله بحث خواهیم کرد.

مراحل زندگی اجتماعی و اقتصادی

مسئله دیگر این است که بشر از لحاظ اجتماعی و اقتصادی چه مراحلی را طی کرده است؟ به عقیده سوسیالیستها زندگی بشر از ابتدا تا عصر حاضر چهار مرحله را طی کرده است:

الف. اشتراک اولیه

ب. فئودالیسم

ج. سرمایه‌داری

د. سوسیالیسم

این احوال و اطوار باید با گفته نویسندگان تاریخ تمدن کاملاً تطبیق و مقایسه شود؛ یعنی باید دید بشر در جمیع شئون زندگی خود از فرهنگ و سیاست و عقاید مذهبی چه مراحلی را طی کرده است تا مراحل اقتصادی نیز روشن شود. در آینده ان‌شاءالله درباره این جهت نیز سخن گفته خواهد شد.

علم اقتصاد

مطابق آنچه قبلاً گفتیم، ما دو نوع روابط اقتصادی داریم: روابط طبیعی و روابط اعتباری و قراردادی. از لحاظ روابط طبیعی، علم اقتصاد علم به قوانین طبیعت است آنچنانکه هست، یعنی یک علم نظری است[۱] و اختلاف نظر در این علم از قبیل اختلاف‌نظر در علوم نظری است و البته کمتر هم مورد اختلاف خواهد بود. ولی از لحاظ روابط اعتباری، علم اقتصاد علم به روابط است آنچنانکه باید باشد. از نظر دوم است که مسئله عدالت و ظلم و خوب و بد و شایسته و ناشایسته به میان می‌آید و به اصطلاح جنبه اخلاقی دارد. معمولاً در کتب میان این دو قسمت تفکیک نمی‌شود و همین جهت منشأ اشتباهات زیادی می‌گردد. علم اقتصاد به معنی اول اصول و مبادئی دارد. هیچ

۱. از این نظر نیز دو جنبه دارد. از یک جنبه یک علم ساده توصیفی است که فقط روابط علّی و معلولی را توضیح می‌دهد، و از جنبه دیگر فن است که پیشنهاد کننده است که بهترین روش اقتصادی از نظر خود ثروت (نه از نظر اخلاق و حقوق و عدالت) چیست. اختلاف مکاتب سوداگران و فیزیوکراتها و مردان مکتب کلاسیک از این نظر است. اما اختلاف نظر سرمایه‌داری و سوسیالیسم بیشتر از جنبه اخلاق و عدالت است. مسئله رقابت که آیا خوب است یا بد، از جنبه فنی اقتصاد است.

یک از قوانین و مقررات علم اقتصاد به معنی دوم تأثیری در اول ندارد مگر آنگاه که به مرحله عمل و واقعیت عینی بیاید، زیرا مطلقاً امور اعتباری از آن جهت که اعتباری هستند در امور عینی و واقعی تأثیر ندارند مگر بعد از آن که به مرحله عمل در آیند. ولی قواعد و قوانین علم اقتصاد نظری در علم اقتصاد عملی مؤثر است. در کتاب **اصول علم اقتصاد** نوشین ص ۵ می‌گوید:

> باید دانست که علم اقتصاد قسمتی از علم اجتماع است و درباره روابطی که از زندگی بشر در اجتماع نتیجه می‌شود بحث می‌کند... علم اقتصاد فقط روابطی را که بین مردم روی اساس تولید و تقسیم محصول کار اجتماعی ایجاد می‌گردد بحث می‌نماید. این روابط را معمولاً «مناسبات تولید» می‌نامند.

هیچ توضیح نمی‌دهد که آیا مقصود روابط قراردادی است یا روابط طبیعی.

صفحه ۶:

> باز باید بگوییم آیا علم اقتصاد کلیه روابط تولید بین بشر را مطالعه و از آن بحث می‌نماید؟ خیر، برای مثال یک نوع اقتصاد طبیعی را...

آنگاه به تفصیل اقتصاد اشتراکی قدیم و اقتصاد اشتراکی جدید و وجه مشترک آنها را ـ و آن اینکه هر دوی اینها به واسطه ارادهٔ باشعور بشری اداره می‌شوند ـ ذکر می‌کند و سپس به اقتصاد سرمایه‌داری که عبارت است از

مجموع سازمانهای پراکنده غیر متمرکز و نامنظم، مثال می‌زند. آنگاه در صفحه ۷ می‌گوید:

اینک باید بپرسیم پس این اجتماع نامنظم چگونه می تواند به هستی خود ادامه دهد، و تعادل بین احتیاجات مردم و تولید چگونه برقرار می گردد؟ البته قوانینی موجود است که در روابط نامنظم اجتماع سرمایه‌داری تأثیر دارد، ولی این قوانین به خودی خود و بدون اینکه تابع اراده و تمایلاتِ باشعور شرکت‌کنندگان در امر تولید باشد تأثیر می‌نماید. این است اختلاف شدیدی که بین این قوانین و قوانین اقتصاد طبیعی ـ خواه اقتصاد کهن خانوادگی دهقانی، خواه اقتصاد اجتماع سوسیالیستی آینده ـ موجود می‌باشد.

موضوع بحث و مطالعه علم اقتصاد همین قوانین ابتدائی است که انتظام‌دهنده روابط تولید اجتماع سرمایه‌داری (تجاری) می‌باشد.

از اینجا معلوم می‌شود که مقصود نویسنده از «روابط اقتصادی» که در آغاز مطلب گفت، روابط طبیعی است، زیرا روابط اعتباری و قراردادی در اجتماع اشتراکی نیز هست و آنچه مایه اختلاف اجتماع اشتراکی و اجتماع سرمایه‌داری هست این است که اجتماع سرمایه‌داری با قوانین طبیعی اداره می‌شود و اجتماع اشتراکی با قوانین ارادی و اختیاری.

سپس می‌گوید:

> ممکن است از آنچه گذشت چنین نتیجه بگیریم که علم اقتصاد در اقتصاد طبیعی قدیمی و اجتماع کمونیستی که هر دو به واسطه ارادهٔ باشعور یگانه‌ای اداره می‌شوند هیچ موضوعی که قابل بحث باشد نخواهد یافت. البته برای مطالعه روابط تولید اجتماع آینده که بدون شک هزار بار غامض‌تر از روابط تولید اقتصاد طبیعی قدیمی خواهد بود علم مخصوصی لازم خواهد آمد، ولی در هر صورت آن علم، اقتصاد نخواهد بود.

در اینجا این پرسش پیش می‌آید که اولاً آیا علم اقتصاد اختصاص دارد به اجتماع سرمایه‌داری، و حتی در اجتماع اشتراکی اولیه و اجتماع فئودالیستی نیز علم اقتصاد معنی ندارد؟ یا فقط در اجتماعاتی که با اراده و شعور و تدبیر اداره می‌شوند و قوانین طبیعی حکمفرما نیست اقتصاد نیست و هرجا که هست اقتصاد هم هست؟ قطعاً شقّ دوم صحیح است. پس آنچه گفته شد که «موضوع بحث و مطالعهٔ علم اقتصاد قوانین ابتدائی است که انتظام دهنده روابط تولید اجتماع سرمایه‌داری (تجاری) است» ناقص است مگر آنکه گفته شود مقصود از اجتماع سرمایه‌داری تجاری، مطلق اجتماعات مبادله‌ای است، پس این اشکال وارد نخواهد بود.

ثانیاً همان‌طوری که اجتماع فئودالی روی قوانین خاص اقتصادی منتهی به سرمایه‌داری و سرمایه‌داری منتهی به سوسیالیستی می‌شود، اجتماع اشتراکی اولیه نیز روی یک سلسله قوانین طبیعی که مافوق اراده و شعور مردم است به اجتماع فئودالی منتهی شده، پس اجتماع اشتراکی اولیه نیز در عین اینکه با اراده و شعور از لحاظ اقتصادی تنظیم می‌شده به حکم قوانینی مافوق اراده و شعور جامعه متکامل شده و به صورت اجتماع فئودالی درآمده است؛ آیا

آن قوانین مافوق شعور اجتماع روابط اقتصادی است؟ پس آن اجتماعات نیز تابع قوانین لایشعر اقتصادی بوده است. اگر آن قوانین قوانین غیر اقتصادی است پس فلسفه «مارکس» مبنی بر اینکه «محرک اصلی چرخ تاریخ روابط اقتصادی است» غلط است.

ثالثاً اگر در اجتماع کمونیستی روابط اقتصادی به واسطه عدم مالکیت فردی و عدم مبادله و فقدان ارزش پول وجود ندارد و از این جهت اقتصاد وجود ندارد، پس معنی اینکه «روابط تولیدی غامضی خواهد بود» چیست؟ و اگر روابط تولیدی هست پس چرا علمی که آن روابط را توضیح می‌دهد «اقتصاد» نیست؟ مگر اینکه گفته شود مقصود از علم اقتصاد علم به قوانین طبیعی خارج از اختیار بشر در روابط تولیدی است. در اجتماع آینده روابط تولیدی هست ولی خارج از اختیار بشر نیست، قوانین طبیعی نیست، قوانین ارادی است.

در کتاب **عقاید بزرگترین علمای اقتصاد** تألیف جرج ساول، ترجمه دکتر حسین پیرنیا، صفحه اول می‌گوید:

> افعال و اسلوبهای اقتصادی اجزاء یک نظام کاملی که تمام آن قبلاً توسط دانشمندان ساخته و پرداخته شده و بعداً برقرار گردیده باشد نیست، بلکه یک عده طرق خاصی است که معلوم نیست به وسیله چه کسانی برای رفع احتیاجات عملی زندگی بشر اختراع گردیده و برحسب مقتضیات و تغییرات اوضاع و احوال آزمایش شده، تغییر یافته و ترکیب گردیده و در طول زمان محفوظ مانده یا متروک شده است. پول، قیمتها، بازار، سود، ضرر، مزدها، سرمایه‌گذاری، مالیاتها، و سایر لغات

اقتصادی نامهایی است برای عادات یا مؤسساتی که از قدیم‌الایام در جوامع بشری وجود داشته و مانند اختراعات و مؤسسات دیگری که اقتصادی نیستند، از قبیل لباس و ابزار کار و سلاحها و هنرها و تربیت و زناشویی و حکومت و مذاهب، از محصولات متنوع و پرارزش تجارب بشری می‌باشد.

صفحه ۲:

معمولاً به رفتاری اطلاق «اقتصادی» می‌شود که با طرق و وسائلی که افراد بشر معاش خود را تأمین می‌نمایند ارتباط داشته باشد...

ایضاً صفحه ۲:

کلمه «اکونومی» از یک کلمه یونانی قدیم یعنی «ایکونُمُس» اشتقاق یافته. معنی این کلمه تا آنجا که بتوان آن را ترجمه کرد اداره منزل یا تدبیر منزل است.

صفحه ۳:

... افکار اقتصادی از ابتدا همیشه شامل قضاوت در باب بهترین و بدترین روش کار و قبول یک روش معین بوده و

> مفهوم نظم و به دست آوردنِ بهترین نتیجه را دربر داشته است. در مورد اداره اجتماع، هدفِ افکار اقتصادی و موضوع عقاید اقتصادی تعیین روشی است که منافع اجتماعی را به بهترین وجهی تأمین نماید، و نیز انتخاب روش کار و برنامه برای آن اجتماع. عقاید اقتصادی همیشه با دستورهای اخلاقی راجع به طرز کار و ترتیب تقسیم محصول توأم بوده است.

این تعریف برای افکار و عقاید اقتصادی منطبق است با فلسفه‌های اقتصادی یعنی مکاتب اقتصادی، و به عبارت اُخریٰ منطبق است با روابط اعتباری و قراردادی، و به عبارت دیگر با اقتصاد برنامه‌ای که از طرف تئوریسینها و فلاسفه و ادیان پیشنهاد می‌شود، نه با علم اقتصاد به معنی علم بیان قوانین لایشعر و کور و کر جامعه سرمایه‌داری که از کتاب **اصول علم اقتصاد** نوشین نقل کردیم[1]. از این نظر باید به سایر کتب اقتصادی مراجعه شود.

در صفحه ۱۴ می‌گوید:

---

۱. بلکه باید گفت این آقایان در اثر عدم تفکیک جنبه‌های اعتباری و اخلاقی از جنبه‌های علمی و فنی، آنجا که می‌گویند: «هدف افکار اقتصادی و موضوع عقاید اقتصادی تعیین روشی است که منافع اجتماعی را به بهترین وجهی تأمین نماید» و آنجا که می‌گویند: «عقاید اقتصادی همیشه با دستورهای اخلاقی...» فرقی میان ایندو نمی‌توانند بگذارند، در صورتی که مقصود از اول، جنبه فنی است و هدف خود ثروت است، یعنی بهترین راه از نظر خود ثروت چیست، و چنانکه قبلاً گفتیم مکاتب اقتصادی سوداگری و فیزیوکراسی و کلاسیک متوجه این جهت می‌باشند ولی سوسیالیسم متوجه جنبه اخلاقی و عدالت و ظلم است.

> از مطالعه نوشته‌های علمای قدیم و قرون وسطیٰ راجع به علم اقتصاد می‌توان چنین نتیجه گرفت که در دوره‌های مزبور علم اقتصاد دارای خصوصیات زیر بوده است:
>
> علم اقتصاد مجموعه‌ای از روشهای اقتصادی که در یک زمان وجود داشته نبوده، بلکه مجموعه‌ای از عقاید و افکاری بوده است که از روشهای مزبور استنباط می‌شده. علم اقتصاد مجموعه‌ای از قوانینی شبیه به قوانین علوم طبیعی مانند قوانین علم فیزیک و علم شیمی که بتوان به وسیله تجربه و آزمایش آن را اثبات نمود و به وسیله آن وقوع قضایا را پیش‌بینی کرد و در هر زمان و مکان صادق باشد نبوده، بلکه عقایدی بوده است که با وضع اجتماعات و عادات مردم و درجه تمدن آنان تغییر می‌کرده است.
>
> علم اقتصاد عبارت از توصیف واقعی و بدون منظور قضایای اقتصادی نبوده، زیرا کلیه عقاید اقتصادی برای منظورهای خاصی غیر از تجزیه و تحلیل واقعی قضایا از قبیل منظور اخلاقی و منظور مدنی یا دفاع از نظام گذشته یا موجود یا پیشنهاد شده برای آینده، بیان و ساخته شده است. علم اقتصاد شعبه‌ای مجزا از سایر شئون زندگی بشر مانند زندگی سیاسی، اجتماعی، هنری، مذهبی و اخلاقی او نبوده است.

از همه این بیانها استفاده می‌شود که منظور «جرج ساول» از علم اقتصاد، مکتب اقتصادی است (و به عبارت دیگر اقتصاد برنامه‌ای است) که یک فن دستوری است و از این نظر آراء و عقاید درباره آن فرق می‌کند. از این

نظر سوسیالیسم نیز مـانند کـاپیتالیسم یک تـئوری اقـتصادی است؛ درست برخلاف نظر کتاب **اصول علم اقتصاد** که علم اقتصاد را صرفاً عبارت می‌داند از علم به قوانین طبیعی که در صورتی که اقتصاد آزاد و شخصی و غیر متمرکز باشد خواه ناخواه بر روابط تولیدی حکومت می‌کند.

ثروت یا مال

ثروت یا مال عبارت است از هر چیزی که یکی از حوائج طبیعی یا اعتباری، ضروری یا تجملی بشر را برآورد. (ولی به عقیده بعضی مال یا ثروت عبارت است از چیزی که بشر آن را با کار به وجود آورده است.)

همان‌طور که در فقه گفته شده است لازمه ثروت بودن و مالیّت، مملوکیّت نیست، زیرا ممکن است مالی تصاحب نشده باشد یا آنکه از نوع اموالی باشد که منافعش به عموم تعلق داشته باشد، مانند اراضی مفتوحة عنوة، یا به طبقه خاصی تعلق داشته باشد، مانند اوقاف. از آن طرف ممکن است چیزی مملوک باشد ولی به علت کافی نبودن برای رفع احتیاج بشر به واسطه خردی، مال و ثروت شمرده نشود، مانند یک حبه گندم. بر حبه گندم آثار مملوکیت ممکن است بار شود؛ دیگران بدون رضایت صاحب آن حق اتلاف و تصرف در آن ندارند اما چون مالیت ندارد قابل خرید و فروش نیست و به

اصطلاح دارای ارزش نیست و قابلیت مبادله ندارد، لهذا می‌توان گفت ضمان‌آور نیز نیست، مصداق «مَنْ اَتْلَفَ مالَ الْغَیْرِ فَهُوَ ضامِنٌ» یا عَلَی الْیَدِ ما اَخَذَتْ حَتّیٰ تُؤَدِّیَهُ نیست.

□

عامل تولید کننده ثروت گاهی یک چیز و گاهی دو چیز و گاهی سه چیز می‌باشد؛ به این ترتیب:

الف. ثروتهایی که فقط طبیعت در تولید و ایجاد آنها دخالت دارد؛ مانند میوه‌های جنگلی، گلهای صحرایی، گیاهان دارویی و علفهایی که به درد حیوانات اهلی می‌خورد.

ب. ثروتهایی که طبیعت به علاوهٔ کار و کوشش انسان در ایجاد آنها دخالت داشته است، مانند درختی که به دست یک انسان کاشته می‌شود؛ تخم یک درخت دیگر یا قلمه یک درخت دیگر را در زمین می‌کارد و درخت می‌گردد. این درخت محصولی است از قوای طبیعت و به کوشش انسانی که قصد تولید داشته است. از این قبیل است دامداری، مرغداری و امثال اینها[۱].

ج. ثروتهایی که [از] طبیعت به علاوهٔ کار به علاوهٔ سرمایه[۲] ـ که خود محصولی از کار و طبیعت است ـ به وجود می‌آید. از این قبیل است محصولات کشاورزی ماشینی و حتی غیر ماشینی، و همچنین منسوجات، کفش، داروهای شیمیایی، قند، شکر، نان.

آیا ممکن است بدون دخالت طبیعت، تنها با کار یا با کار و سرمایه ایجاد

---

۱. ولی تولید فرزند حیوانات یا شیر آنها را می‌توان گفت که صرفاً مولود طبیعت است و انسان در تولید آنها دخالت ندارد و در عین حال با قسم اول متفاوت است زیرا کوشش انسان در حفظ و نگهداری مولّد دخیل است، به خلاف قسم اول.

۲. در اینجا مقصود از سرمایه، مطلق ابزار تولید است نه سرمایه به معنی اخص چنان که قبلاً گفته‌ایم.

ثروت کرد؟ البته نه، زیرا ثروت بالاخره یا ماده‌ای است از مواد ساخته شده طبیعت و یا امری است که به طبیعت تعلق دارد مانند امتیاز تألیفات علمی و ادبی و یا امتیاز اختراعات و اکتشافات.

آیا ممکن است تنها طبیعت و سرمایه تولید ثروت کند و کار هیچ‌گونه دخالتی نداشته باشد؟ ظاهراً هنوز چنین وسیله‌ای برای بشر پیدا نشده است و شاید به این نحو که حتی سرمایه (کارخانه) احتیاج به مدیر و مراقب و متخصص نداشته باشد هرگز تحقق نخواهد یافت؛ ولی به معنی اینکه تمام کارهای تولیدی را سرمایه (کارخانه) انجام دهد و کار تنها همان باشد که صرف امور تخصصی یا غیر تخصصی می‌شود، البته امری ممکن است و هرچه صنعت پیشرفت می‌کند از دخالت مستقیم کار و کارگر در تولید کاسته می‌شود و بر دخالت سرمایه افزوده می‌گردد.

مالکیّت از نظر فلسفی

مالکیت از نظر فلسفی

مالکیت چیست؟ برای اینکه ماهیت مالکیت را به دست آوریم اول وضع آن را در میان بشر جستجو می‌کنیم. اولاً می‌بینیم بشر میان خود و بعضی اشیاء رابطه خاصی قائل است که آن رابطه را میان شخص دیگر و آن شیء قائل نیست. معمولاً این رابطه را در جایی قائل است که خود، آن شیء را به وجود آورده و یا از چنگال طبیعت بیرون آورده و یا آن را پیدا کرده است؛ خود را از دیگران نسبت به آن شیء اولیٰ و مقدم می‌داند. یک خصوصیت دیگر این است که این رابطه را قابل سلب و تبدیل می‌داند. این طرز عمل و همچنین وضع لغت خاص در این زمینه دلیل بر این است که بشر تصور خاصی در این زمینه دارد. اینجاست که جای تحقیق فلسفی درباره چگونگی این تصور است. بعضی به همین مقدار قناعت می‌کنند که مالکیت یک امر اعتباری است؛ اما از آنجا که ثابت شده اعتبار به معنی اینکه انسان تصوری را

از خود اختراع کند محال است پس باید دید اولاً به چه دلیل اعتباری است و ثانیاً حقیقت اعتبار چیست، ثالثاً مالکیت چگونه اعتبار شده است؟ اما اینکه بشر با قرارداد، مالکیت را اثبات یا سلب یا تعویض می‌کند دلیل بر اعتباری بودن آن است. و اما اینکه اعتبار چیست؛ امور اعتباری همواره به منزله کپیه و فرد ادعائی حقایق می‌باشد. و اما اینکه مالکیت چگونه اعتبار شده ؛ باید دید انسان در طبیعت چه مالکیتهای حقیقی و واقعی را دریافته که از روی آن، مالکیت اعتباری را اعتبار کرده است؟

آنچه انسان در دنیای واقع از لحاظ مالکیت دریافته است مالکیتی است که میان خود و افعال و قوا و اعضای خود یافته است. انسان فکر خاصی را از خود می‌داند، زیرا واقعاً وجود آن فکر متکی و مستند به او است، اگر او نبود آن فکر هم نبود. همچنین است رابطه‌ای که میان خود و اعضای خود درک می‌کند.

انسان نظیر این ارتباط را میان خود و محصولاتی که صرفاً محصول طبیعت است یا محصول کار و طبیعت است یا محصول کار و سرمایه و طبیعت است فرض می‌کند و در عالم فرض و اعتبار، وجود خود را گسترش و توسعه می‌دهد و با قرارداد اجتماعی آن را معتبر می‌شمارد[1]. پس از این فرض و این قرارداد، بشر برای خود نسبتی با بعضی ثروتها قائل می‌شود که معتقد است این نسبت میان آن ثروت و دیگران نیست. به موجب این نسبت به خود اجازه می‌دهد که هرگونه تصرفی در آن ثروت بکند، آن را به مصرف خود یا

۱. اثر این اعتبار بهره‌بردن و استفاده کردن و به مصرف رساندن است. بدیهی است که مالکیت، حق بهره بردن و استفاده و به مصرف رساندن ثروت را به مالک اختصاص می‌دهد. اینجاست که پای حیات و منافع دیگران و به عبارت دیگر پای عمل و زندگی به میان می‌آید. اینجاست که باید دید از نظر سعادت بشر چگونه باید نظر داد.

دیگران برساند و یا احیاناً آن را تلف کند و معدوم نماید.

مالکیت ممکن است فردی باشد و ممکن است جمعی و اشتراکی باشد؛ یعنی می‌توان فرض کرد که فقط یک نفر مالک ثروتی باشد و فقط او حق داشته باشد از آن استفاده ببرد، و هم ممکن است عده‌ای یا همه افراد بالاشتراک مالک ثروتی باشند و بالاشتراک از آن بهره ببرند.

زائد است که در مورد مالکیت بالاشتراک بحث شود که آیا ماهیت مالکیت بالاشتراک عبارت است از مالکیت جمیع افراد یا مالکیت جامعه و اجتماع؟ در صورت اول باید چنین فرض کرد که با مردن هر فردی مال او به سایر افراد منتقل می‌شود، سایر افراد بالسویه وارث او هستند، ولی در صورت دوم مالک همیشه زنده است مگر آنکه اتفاقی بیفتد که آن اجتماع یا اجتماع بشری از ریشه منقرض و منعدم گردد.

□

اولویتی که انسان برای خود نسبت به اشیاء خاصی قائل است غریزی بشر است. بعضی حیوانات نیز چنین اولویتی را به حکم غریزه درک می‌کنند. حیواناتی که جفت زندگی می‌کنند و آشیانه دارند نسبت به جفت و آشیانه خود چنین احساس غریزی دارند و نسبت به آشیانه و جفت دیگران احساس مخالف دارند. کودکان نیز نسبت به اسباب‌بازی‌های خود اینچنین هستند. اما در عین حال نمی‌توان گفت حیوانات مالکیت را اعتبار کرده‌اند. اعتبار از مختصات انسان است. آنها تصور کلی و مشخصی از مالکیت ندارند. اعتبار در زمینه تصورات کلی است.

□

تا حدودی که دامنه مالکیت محدود به اشیائی است که انسان خود آنها را ساخته است یا از طبیعت به دست آورده بحثی نیست ولی انسان موجود

اجتماعی است؛ این موجود اجتماعی از طرفی احتیاج به مبادله و معاوضه دارد (و به قول ابن‌سینا معارضه و معاوضه)؛ اشیاء از یکی به دیگری منتقل می‌شود؛ از طرف دیگر در طبیعت مواد قابل استفاده زیاد است و اگر فرضاً در ابتدا به واسطه کمی جمعیت و وفور این اشیاء احتیاج به تملک شخصیِ مثل زمین نیست بعدها تحت انحصار قرار دادن این امور به میان می‌آید؛ علیهذا تصاحب این سرمایه‌ها و همچنین مبادلاتِ لازم و لابدّ منه ایجاب می‌کند مقرراتی را که وظایف اشخاص را در زمینه مالکیت وسائل عمومی معاش و در زمینه مبادلات روشن کند. اینجاست که پای حقوق موضوعه و موجبات قراردادی مالکیت به میان می‌آید. در ابتدای امر حق مالکیت همان حق طبیعی و غریزی است وموجب آن نیز همان موجبات طبیعی و غریزی است. به عقیده ما موجب طبیعی و غریزی مالکیت دو چیز است: یکی کار و ایجاد و به عبارت دیگر ارتباط فاعلی است، و دیگر تملیک و بخشش و به عبارت دیگر ارتباط غائی است. ولی اجتماع بشری که به قول حضرات انسان مدنیّ‌بالطبع است ایجاب می‌کند یک سلسله مقررات موضوعه را، زیرا غریزه و طبیعت کافی نیست که حدود و حقوق انسان را از این لحاظ مشخص کند. چنانکه در شرح نمط نهم **اشارات** گفته‌ایم معنی مدنیّ‌بالطبع بودن انسان این نیست که راه زندگی اجتماعی را به حکم غریزه می‌داند. از این رو مالکیتها نیز مانند بسیاری از مسائل دیگرِ مربوط به زندگی اجتماعی باید با قانون مشخص شود. قانون باید موجبات آن را تعیین کند. اکنون ببینیم قانون باید تابع چه مقیاسی باشد؟ انسان باید تابع قانون باشد و قانون باید تابع چه باشد؟ قانون باید تابع عدالت باشد. عدالت چیست؟ آیا عبارت است از مصلحت اجتماع و آن چیزی که بهتر تعادل اجتماع را حفظ کند؟ یا عبارت است از مساوات، یا اِعْطاءُ کلِّ ذی‌حَقٍّ حَقَّهُ؟ اینها مطالبی است که در ورقه‌های عدل و عدالت

اجتماعی بحث کرده‌ایم.

گفتیم که در تولید ثروت سه عامل ممکن است دخالت داشته باشد. یکی از آنها طبیعت است. طبیعت یعنی زمین، دریا، ابر، باران، هوا، آفتاب. اکنون باید دید آن دسته از محصولات طبیعت که کاری روی آنها صورت نگرفته است مانند ماهیها و جواهر دریا، علفهای کوهی، جنگلها و معدنها، چشمه‌های طبیعی، خود کوهها و دریاها از آن جهت که می‌توانند پناهگاه یا وسیله کشتیرانی باشند، بدون آنکه کاری روی آن صورت گرفته باشد قابل ملکیت هستند یا نه؟ مسلماً هیچ موجبی نیست که شخصی را مالک چنین محصولات طبیعی بدانیم؛ زیرا چنانکه در جای دیگر گفته‌ایم موجب مالکیت یا باید فاعلی باشد و یا غائی، یعنی یا باید شیء مملوک از آن جهت مملوک باشد که فعل و اثر شخص است و به عبارت دیگر محصول کار او است، و یا از آن جهت که خود طبیعت که آن شیء را به وجود آورده و یا انسانی که آن شیء را به وجود آورده هدفش این بوده که این ثروت به فلان شخص معین تعلق داشته باشد.

امور فوق را طبیعت به وجود آورده نه انسان. طبیعت از نظر بعضی مکاتب فلسفی هدفی ندارد، از نظر بعضی دیگر هدف دارد اما هدفش همه انسانهاست نه شخص معین. پس به هر حال علت ندارد که امور فوق ملک فرد باشد، اگر بنا شود ملک باشد باید ملک جمع باشد یعنی باید ملک همان چیزی باشد که طبیعت برای همان چیز به وجود آورده است.

از نظر اسلامی که برای خلقت هدف قائل است و بیان کننده اصل «وَ الْاَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ»[1] و همچنین اصل «خَلَقَ لَكُمْ ما فِي الْاَرْضِ جَميعاً»[2]

---

۱. الرحمن / ۱۰
۲. بقره / ۲۹

است، محصولات طبیعت قبل از آنکه کاری روی آنها صورت گرفته باشد تعلق دارد به همه افراد بشر؛ ولی پس از آنکه کاری روی آنها صورت گرفت، مانند زمینی که به وسیله آبادی یا کشت احیاء شد و مانند معدنی که استخراج شد، حکم دیگری پیدا می‌کند.

و اما آن چیزهایی که طبیعت به علاوهٔ کار آنها را به وجود آورده است. بدون شک مواد طبیعی قبل از انجام کار روی آن نیز وجود داشته است و بالقوه برای بشر نافع بوده است و از آن جهت که مواد خام اوّلی قبل از انجام کار به همه افراد تعلق داشته است نمی‌توان ادعا کرد که پس از انجام کار تعلقش به دیگران سلب می‌شود. اما بدون شک کاری که شخص روی آن انجام داده سبب می‌شود که او نسبت به دیگران اولویت داشته باشد. اثر این اولویت این است که حق دارد استفاده مشروع از آن ببرد، یعنی استفاده‌ای که با هدفهای طبیعت و فطرت هماهنگی دارد. اما حق ندارد که آن را معدوم کند و از بین ببرد و یا آن را به مصرف نامشروعی برساند، چون در عین حال این مال به جامعه تعلق دارد. از این رو اسراف و تبذیر و هرگونه استفاده نامشروع از مال ممنوع است، نه تنها از آن جهت که نوع عملی که روی آن مال صورت می‌گیرد حرام است بلکه و از آن جهت که تصرف در ثروت عمومی است بدون مجوز.

آری اگر به فرض محال انسان قادر بود تنها با نیروی کار، بدون دخالت طبیعت، محصولی را تولید کند جای این بود که گفته شود صاحب آن محصول که تنها خالق و آفریننده آن محصول است از نظر تصرف در مال، فعّال مایشاء است؛ اما اینچنین نیست، او تنها خالق و آفریننده آن محصول نیست بلکه اگر تنها خالق و آفریننده محصول نیز می‌بود می‌توان گفت حق تضییع و اسراف نداشت زیرا او واجب‌الوجود بالذات نیست، قائم به ذات نیست، خودش هم

خودش را به وجود نیاورده است؛ او مخلوقی است اجتماعی؛ اجتماع در نیروی علمی و دماغی و بدنی او که آن محصول را به وجود آورده است سهیم است؛ او در قوای جسمی و روحی خود مدیون اجتماع است. آن قوا و نیروها تنها مال خود او نیست، اجتماع در خود آنها ذی‌حق است، علیهذا اجتماع در محصول این نیروها نیز ذی‌حق است. پس به فرض محال اگر شخصی می‌توانست محصولی را بدون دخالت طبیعت به وجود آورد باز هم حق تضییع و اسراف آن را نداشت، تا چه رسد که چنین چیزی محال است.

به همین دلیل است که انتحار و خودکشی نیز جنبه حقوقی دارد، یعنی از جنبه حقوق اجتماعی نیز جایز نیست. هیچ‌کس نمی‌تواند از جنبه حقوقی ادعا کند که اختیار خودم را دارم، می‌خواهم خودم را معدوم کنم. اجتماع به او می‌گوید من در این ساختمان مجهز سهیم و شریکم، سرمایه‌های مادی و معنوی صرف کرده‌ام تا این ساختمان کامل و مجهز را به وجود آورده‌ام، اکنون وقت آن است که دین خود را استرداد کنم و از تو خدمت بخواهم، تو حق نداری پیش از آنکه دین اجتماع خود را بپردازی خود را معدوم کنی؛ اما بعد از آنکه حق اجتماع را به قدر کافی پرداختی از این نظر منعی نیست. البته از جنبه الهی، قطع نظر از اجتماع و حقوق اجتماع، هیچ‌کس حتی کسی که دین اجتماع را پرداخته است نمی‌تواند خود را معدوم کند. اگر فرضاً اجتماع از حق خود بگذرد به اینکه قانونی تصویب کند و خودکشی را اجازه دهد باز هم از نظر حق الهی حق ندارد؛ یعنی هرکسی بیش از آن اندازه که از آنِ خودش است از آنِ خالقش هست، نه به معنی اینکه خالق در او ذی‌نفع است بلکه به معنی اینکه در او ذی‌نظر است. به هر حال این، مطلب دیگری است و ریشه دیگری دارد.

شرکت اجتماع در محصولی که ساخته طبیعت و کار شخصی است بیش

از همین اندازه که توضیح داده شد نمی‌تواند بوده باشد. دیگران را بـه طـور مساوی در محصول کار او شرکت دادن خلاف اصل عـدالت است، اسـتثمار است، زیرا حقی که اجتماع برای افراد باید قائل باشد باید متناسب بـاشد بـا کاری که آزادانه یا بالاجبار در اجتماع انجام می‌دهد. اگر عملاً کار فردی بر کار فرد دیگر افزایش داشت شرکت دادن غیر با او در مـحصول آن کـار ظـلم و بی‌عدالتی و استثمار است و اگر فرضاً بخواهیم افراد را مجبور کنیم که همه به قدر هم کار کنند تا به قدر هم از محصول کار بهره ببرند باز هم ظلم و اجحاف است زیرا آزادی را از فردی که طبیعت نیروی جسمی و روحی بیشتری به او داده و یا فردی که هرچند نیروی بیشتری ندارد اما حاضر نیست وقت خود را به تنبلی بگذراند سلب کرده‌ایم. ظلم و بی‌عدالتی منحصر به اسـتثمار یـعنی اینکه فردی محصول کار دیگری را تصاحب کند نیست، منع فردی یا افرادی از اینکه حداکثر استفاده را از نیروهای خدادادی خود بکند و سلب این آزادی از او نیز ظلم و سلب حق طبیعی است. بالضروره افراد انسانها از لحاظ استعداد کار و از لحاظ چالاکی و پشتکارداری و نقطه مقابل آن یعنی تنبلی متفاوت آفریده شده‌اند؛ و البته طبیعت در ایجاد این تفاوت هدف دارد و فرضاً از این نظر هدفی هم در کار نباشد مطلب از همین قرار است.

علیهذا مجبور کردن افراد به اینکه با آنکه کار بـیشتری انـجام داده‌انـد محصول کار خود را به دیگران واگذارند ظلم و استثمار است. منع کردن آنها نیز از اینکه کار بیشتری انجام دهند و الزام بـه ایـنکه در حـد ضـعیف‌ترین کارگران کار کنند، آن نیز ظلم است هرچند استثمار نیست. بعلاوه در هر دو صورت مانع ترقی و پیشرفت و تکامل اجتماع است زیرا قبلاً گفته‌ایم که دو چیز مانع رشد و ترقی اجتماع است و هر دو نوعی ظلم و اجحاف هم هست: یکی حبس و توقیف مواد اولیه به وسیله مالکیت افرادی معدود، که لازمـه

رژیم سرمایه‌داری است، و یکی حبس و توقیف منبع انسانی و نیروی انسانی و جلوگیری از مسابقه، که لازمه رژیم اشتراکی است. در صورت اول از آن نظر که مشوّق و محرّکی قوی و نیرومند از افراد سلب می‌گردد و در صورت دوم عملاً مانع فعالیت و کوشش افراد ـ با اینکه تفاوت میان افراد احیاناً از زمین تا آسمان است ـ شده‌ایم.

و اما مسئلهٔ اینکه زمین مثلاً باید از ثروتهای عمومی باشد و یا چنانکه ما ثابت خواهیم کرد که ماشین از آن نظر که مظهر ترقی اجتماع است و محصول ماشین را نمی‌توان محصول غیر مستقیم سرمایه‌دار دانست بلکه محصول غیر مستقیم شعور و نبوغ مخترع است و آثار شعور و نبوغ نمی‌توان مالک شخصی داشته باشد پس ماشینهای تولید نمی‌تواند به اشخاص تعلق داشته باشد، اینها مسئله دیگری است، اینها نفی مالکیت فردی نیست، الغاء مالکیت خصوصی نیست، بلکه مالکیت اشتراکی در موارد خاصی است که موجبات آن اقتضا می‌کند در آن موارد، مالکیت، اشتراکی و اجتماعی باشد نه فردی؛ همان‌طوری که در اسلام انفال از ثروتهای عمومی شمرده می‌شود. اسلام نه با قبول مالکیت عمومی در مثل انفال مالکیت فردی را به طور مطلق طرد کرده و نه با قبول مالکیت فردی مالکیت عمومی را نفی کرده است؛ در آنجا که پای کار افراد و اشخاص است مالکیت فردی را معتبر می‌شمارد و در آنجا که پای کار ا فراد و اشخاص نیست مالکیت را جمعی می‌داند.

علیهذا اسلام با اینکه طرفدار مالکیت جمعی بعضی سرمایه‌هاست از آنجا که مالکیت اشتراکی در محصول کار افراد را نمی‌پذیرد مگر به رضایت و قرارداد آنها پس یک مسلک اشتراکی نیست نظیر سایر اشتراکیتها، و از آن جهت که سرمایه‌های طبیعی و صناعی را متعلق به شخص نمی‌داند به نوعی

اشـــتراکـــیت قـائل است. ایـن است مـقام اسـلام در مـیان سـرمایه‌داری و سوسیالیسم.

ارزش

ارزش

یکی از مسائل مهم در اقتصاد، چه از جنبه نظری و فنی و چه از جنبه اخـلاقی، مسـئله «ارزش» است. ارزش چـیست و عـامل ارزش‌دهـنده چـه می‌باشد؟

ارزش که شاید با «ارج» همریشه باشد ـ بلکه شاید «ارج» معرَّب «ارز» است ـ اسم مصدر است و به معنی حالت حاصل از ارج گذاشتن است. انسان به بعضی چیزها ارج می‌گذارد و به آنها اهمیت مـی‌دهد. آن چـیزها هـمانها هستند که به حال او نافع و مفید باشند. ارزش اقتصادی عبارت است از ارجی که در یک ماده معاشی وجود دارد، و یا ارج معاشی و پولی که برای یک امر مادی یا معنوی نظیر تعلیم و یا یک امر هنری مثل خواندن اعتبار می‌شود. بحث ارزش در دو قسمت است:

یکی اینکه چگونه است که بعضی امور مادی این جهان بـرای انسـان ارزش و مالیّت دارد و ثروت شمرده می‌شود، مانند آب و نان و زمین و میوه و فرش و غیره، و بعضی دیگر ارزش و مالیّت ندارند و ثروت شمرده نمی‌شوند،

مانند نور و هوا و مانند زباله و خاکروبه؟

دیگر اینکه تفاوت ارزش اموری که مالیّت دارند از کجا پیدا می‌شود؟ به عبارت دیگر منشأ قیمتها و تفاوت آنها چیست؟ چرا دو چیز که هر دو با واحد وزن یا کیل یا متر خرید و فروش می‌شوند و برابرند یکی از دیگری گرانتر است؟

اما قسمت اول: مالیّت و ارزش پیدا کردن یک چیز تابع این است که اولاً به حال بشر مفید باشد، یعنی یکی از حوائج بشر را رفع کند یا در رفع آن دخیل باشد، خواه آنکه آن حاجت، مادی و معاشی باشد یا غیر مادی، و خواه آنکه عین یک شیء مورد استفاده واقع شود که بهره‌مند شدن از آن مساوی است با نابودی آن، مثل نان و میوه، و یا منفعت آن چیز (منفعت به اصطلاح فقه)، یعنی وسیله واقع شود که بدون اینکه عین مصرف شود انسان حظّ و بهره‌ای از آن ببرد، مثل بهره‌ای که انسان از دیدن منظره‌ای یا شنیدن آوازی[1] یا سکنیٰ در خانه‌ای پیدا می‌کند.

ولی حقیقت این است که منفعت (به اصطلاح فقهی) هرچند قابل مبادله به مال هست ولی خودش مال و ثروت شمرده نمی‌شود. جمال یا آواز یا نطق، وسیله جلب مال و کسب مال و قابل معاوضه به مال می‌باشد ولی خود اینها مال و ثروت شمرده نمی‌شوند. پس شرط مالیّت این است که خود عین باشد. از آنچه گذشت معلوم شد که شرط اول مالیّت این است که شیء، مورد حاجت باشد، شرط دوم این است که وافر و رایگان نباشد، مثل نور و هوا. شرط سوم این است که قابل اختصاص باشد.

اگر چیزی باشد که افراد نتوانند به خود اختصاص دهند، از اختیار افراد

---

۱. استفاده از آواز، نوعی خاص است که جداگانه باید بررسی شود.

خارج باشد، ولو آنکه وافر و بیش از مقدار لازم نباشد باز هم مالیّت ندارد، مانند باران یا نسیم. در مورد شرط دوم می‌توان گفت که شرطیت ندارد، زیرا اگر چیزی فرضاً فوق‌العاده زیاد باشد ولی افرادی قادر باشند آنها را تحت اختیار قرار دهند، خواه ناخواه مالیّت پیدا می‌کند، همان‌طوری که زمین و دریا اینچنین است. اگر افرادی قدرت پیدا کنند هوا را مانند دریا و زمین تحت اختیار خود قرار دهند، خواه ناخواه هوا نیز مالیّت پیدا می‌کند. و اگر بالعکس، چیزی فقط به قدر لزوم یا کمتر از قدر لزوم باشد ولی قابل اختصاص نباشد، مثل باران و نسیم، مالیّت پیدا نمی‌کند. پس شرط سوم جانشین شرط دوم است.

از آنچه گفته شد معلوم شد در اصل مالیّت، کار دخالت ندارد. البته بسیار چیزهاست که تا روی آنها کار نشود قابل استفاده نیست، ولی بسیاری از چیزها قبل از آنکه روی آنها کار صورت بگیرد قابل استفاده می‌باشند و مالیّت پیدا می‌کنند؛ و اشیائی که باید روی آنها کار صورت بگیرد، از آن جهت که بالقوه قابل استفاده می‌باشند مالیّت دارند؛ کما اینکه ممکن است روی چیزی کار صورت بگیرد ولی چون مفید و مورد حاجت نیست ارزش پیدا نکند، یا مدتی دارای ارزش باشد و بعد از ارزش بیفتد. کار منشأ مالکیت باید شمرده شود نه منشأ مالیّت. مالیّت و ارزش اصلاً و ابداً دائر مدار کار نمی‌باشد.

اما قسمت دوم، یعنی علت تفاوت قیمتها: در کتاب **اصول علم اقتصاد** نوشین صفحه ۱۴ می‌نویسد:

تعیین و تحدید قیمتها در بازار اگرچه از عمل متقابل و مبارزه مالکین تولید کننده کالا نتیجه می‌گردد ولی مستقل از اراده هر یک از آنها و نیز از اراده کلیه اجتماع می‌باشد و مانند قوانین

طبیعت با نیروی شکست‌ناپذیری خود را به تمام آنها تحمیل می‌نماید. مثلاً ممکن است گاهی بهای چند نوع کالا صاحبان آنها را ورشکست کند، ولی مادام که شرایطی که آن بها را تعیین نموده ادامه دارد هیچ کس و هیچ قدرتی نمی‌تواند ـ در اقتصاد مبادله‌ای ـ آن بها را تغییر دهد.

در اینجا چند مطلب باید مورد توجه قرار گیرد:

الف. قیمتها در اقتصادِ به اصطلاح آزاد و مبادله‌ای مبنی بر مالکیت فردی چه اندازه در اختیار افراد و اشخاص است و دولت چه اندازه قادر است بر قیمتها نظارت و آنها را تعیین نماید؟ آیا دولت فقط می‌تواند جلوی بی‌انصافی فروشندگان را بگیرد یا می‌تواند قیمت واقعی اجناس را نیز بالاتر و پایین‌تر ببرد؟ مغالطه حضرات این است که به اصطلاح با یک سبک فکر ارسطویی دو رژیم بیشتر فرض نمی‌کنند: اقتصاد مبنی بر مالکیت فردی و آزاد مطلق و اقتصاد اشتراکی، و چون اوّلی باطل است پس دومی درست است و حال آنکه شقّ سوم هم ممکن است و آن اینکه مالکیت، فردی ولی دولت که مظهر اراده و مصالح ملت است نظارت کند بر تولید و مصرف.

ب. چرا قیمت یک چیز متناوباً بالا و پایین می‌رود و آیا حداکثر و حداقل غیرقابل تخلفی در کار هست یا نه؟ روی چه اصلی قیمتها نوسان پیدا می‌کند؟ و تعیین کننده حداقل و حداکثر چیست؟

ج. علت اینکه هریک از کالاها قیمت مخصوص به خود دارد چیست؟ چه چیز سبب شده که مثلاً هریک از جواهر قیمت مخصوصی داشته باشد؟ چرا معمولاً قیمت گندم از جو بیشتر است؟ چرا قند از گندم، و گلابی از سیب

گرانتر است[۱]؟

در کتاب **اصول علم اقتصاد** نوشین صفحه ۱۴ می‌نویسد:

> اینک که به اهمیت فوق‌العاده بها در اقتصاد مبادله‌ای پی بردیم، باید در مطالعه آن قبل از هر چیز بپرسیم: بها به چه چیز مربوط است و کدام عامل این تنظیم کننده اقتصاد مبادله‌ای را تعیین می‌کند؟

آنگاه به دو کلاه که قیمت یکی ۲۵۰ ریال و دیگری ۱۵۰ ریال تعیین شده مثل می‌زند و می‌گوید:

> اگر من از او (فروشنده) سبب این اختلاف را بپرسم، به من جواب می‌دهد که جنس یا فرم اوّلی بهتر است. خلاصه، اختلاف بهای کلاهها را اول به واسطه اختلاف جنس و یا مورد استعمال آنها بیان می‌کند. آیا این توضیح صحیح است؟ ممکن است در اولین نظر صحیح به نظر آید. در حقیقت کلاه خوش‌جنس را من می‌توانم دوسال استعمال نمایم و کلاه دیگر را یک سال. آیا به همین جهت نیست که بهای اوّلی بیشتر است؟ در این مسئله باید بیشتر دقت کنیم. اول برای روشن شدن مطلب به عوض دو کلاه یک کلاه و یک بشقاب را در نظر

---

۱. تعیین کننده ارزش هرچه باشد، رابطه‌اش با حقوق و عدالت باید مشخص شود. مخصوصاً اگر نظر علمای کلاسیک را بپذیریم و کار را یگانه عامل بشناسیم، نظر ما درباره سرمایه‌داری نظر خاص خواهد بود.

می‌گیریم. یک بشقاب معمولی البته ارزانتر از یک کلاه است. فرض کنیم بهای یک بشقاب چهار مرتبه کمتر از بهای یک کلاه باشد، آیا از اینجا می‌توانیم چنین نتیجه‌ای بگیریم که چون دوام بشقاب چهار برابر کمتر از دوام کلاه است بدین جهت قیمت آن چهار برابر کمتر است؟ البته نه، زیرا یک بشقاب، مخصوصاً اگر فلزی باشد، سالهای زیاد دوام می‌کند در صورتی که عمر یک کلاه بیش از دو سه زمستان نیست. پس به تحقیق می‌توانیم بگوییم که مدت استعمال یک جنس عامل مهم تعیین بهای آن نیست.

حداکثر بیان فوق این است که جنس و فرم همیشه یگانه عامل تعیین کننده بها نیست، اما با این‌که یکی از عوامل ارزش باشد منافات ندارد، بلکه در بعضی اجناس از قبیل جواهرات می‌توان گفت یگانه عامل، جنس است. ثانیاً در بیان فوق اختلاف جنس فقط از لحاظ دوام در نظر گرفته شده و به «مدت استعمال» استناد شده، اما باید دانست اختلاف جنس تنها از لحاظ دوام نیست، ظرافت و شفافیت و یا بعضی خواص طبیعی نیز ممکن است دخالت داشته باشد. و اما فرم مربوط است به کیفیت و شکل مصنوعی، و مربوط است به ابتکار نه کار.

سپس در صفحه ۱۵ می‌گوید:

شاید بهای کلاه از بهای بشقاب بیشتر است، برای اینکه معمولاً کلاه مفیدتر از بشقاب است، زیرا در موقع اضطرار ممکن است از بشقاب صرف‌نظر کرد و از دیگ غذا خورد یا

یک بشقاب از همسایه به عاریه گرفت، ولی کلاه را به آسانی عاریه نمی‌دهند و در یخبندان زمستان و برف و بوران بی‌کلاه نمی‌توان از خانه بیرون آمد. اگر کمی دقت کنیم می‌فهمیم که مفید بودن هم دلیل کافی و قاطع برای تعیین بهای اجناس نیست، زیرا بهای نان از بهای توتون و سیگار بسیار کمتر است... اگر چنین باشد با کدام مقیاس عددی می‌توانیم درجه احتیاج خود را نسبت به کالاهای معین بسنجیم[۱]؟ از طرف دیگر باید بدانیم که درجه احتیاج بشر به اجناس مختلف و درجه مفید بودن آنها بسیار نسبی و متغیر است. مثلاً فرض کنیم یک دانشجوی فقیر و یک تاجر ثروتمند برای خرید یک شلوار به دکان خیاطی بروند...

در اینجا نیز نویسنده می‌گوید مفید بودن دلیل کافی و قاطع نیست، تلویحاً عامل بودن آن را فی‌الجمله می‌پذیرد. ما برای اینکه به دست آوریم فلان شیء عامل هست یا نیست باید سایر شرایط را متساوی در نظر بگیریم و آنگاه ببینیم بود و نبود این عامل در شرایط متساوی مؤثر هست یا نیست؟ یعنی مثلاً باید در شرایطی که دو کالا از لحاظ جنس و از لحاظ میزان عرضه و تقاضا و از لحاظ میزان کاری که لازم است در تولید آن مصرف شود متساوی هستند و فقط از لحاظ مفید بودن و نبودن مختلف هستند، ببینیم آیا این عامل مؤثر هست یا نیست؟ اما بیان بالا فقط «تنها عامل بودنِ» این عامل را نفی می‌کند، یعنی آن بیان منطقاً برای اثبات دخالت عاملهای دیگر مفید است

۱. بعداً راجع به مقیاس بودن عرضه و تقاضا بحث خواهد شد.

نه برای نفی دخالت این عامل. علیهذا بیان بالا خالی از یک نـوع مـغالطه منطقی نیست.

پس بیان صحیح منطقی آن طور است که ما گفتیم و البته مطابق این بیان یعنی در شرایط متساوی از لحاظ جنس و کار و عرضه و تقاضا «مفید بودن» عامل مؤثر هست. «جنس» نیز در شرایط متساوی عامل مؤثر هست گو اینکه شاید بشود گفت خود جنس موجب افزایش تقاضا می‌شود و تعادل را بهم می‌زند، ولی در بحث عرضه و تقاضا در این باره بحث خواهیم کرد.

صفحه ۲۰:

> پس حالا به نظر می‌رسد عاملی که سطح بها را بدون دخالت تغییرات حاصله به واسطه عـرضه و تـقاضا (بـین الحـدّین نوسانات) تعیین می‌کند پیدا کرده‌ایم... ولی این جواب چنانکه باید ما را راضی نمی‌کند...اگر ما بهای بـعضی اجـناس را بـه وسیله بهای بعضی دیگر تعریف کنیم هنوز در مـطالعه خـود قدمی پیش نرفته‌ایم و مانند آن است که بـخواهـیم مـوضوع نامعلومی را به وسیله موضوع نامعلوم دیگری بشناسیم. پس به مطالعه خود ادامه می‌دهیم. اول ملاحظه می‌کنیم که در بهای یک دست لباس قیمت اجناسی که در ساخت آن به کار رفته است به نسبت $\frac{۱۰۰۰}{۱۳۰۰}$ و یا $\frac{۱۰}{۱۳}$ می‌باشد و قسمت دیگر یعنی $\frac{۳۰۰}{۱۳۰۰}$ مزد چند روز کار خیاط است. حال باید ببینیم بهای پارچه و سایر اجناس دیگری که به کار برده شده چگونه تعیین شـده است؟ اول چرا بهای پارچه ۸۰۰ ریال است؟ زیرا برای بافت آن باید مقداری کار صرف کرد. فرض کنیم کـه قـیمت مـواد

اولیه، یعنی پشم، پانصد ریال است. باز می‌پرسیم بهای پشم مربوط به چه چیز است؟ مانند اول جواب می‌دهیم مربوط به مواد اولیه، یعنی بهای گوسفند منهای استخوانها، گوشت، پوست و غیره، و مربوط به مقداری کار است (یعنی چیدن پشم). بهای گوسفند نیز مربوط به بهای تغذیه و نگهداری آن است. بدین طریق بالاخره کلیه مخارج لازم برای تولید هرگونه کالا مربوط به مصرف کار می‌گردد. پس اگر استدلال خود را همین‌طور ادامه دهیم بالاخره بی‌گمان به جایی می‌رسیم که چیز دیگری وجود ندارد جز کار طبقات مختلف کارگر و موادی که در طبیعت وجود دارند. ولی مادام که کار آن مواد را از صورتی به صورت دیگر درنیاورده نمی‌توانند در مخارج تولید به حساب درآیند.

ایرادی که بر بیان فوق می‌توان گرفت یکی این است که بعضی کالاها ساخته و پرداخته از طبیعت دریافت می‌شود و قیمت آنها متناسب با کاری که روی آنها صورت می‌گیرد نیست، مانند ماهیها، آهوها. در حقیقت می‌توان گفت کاری روی آنها صورت نمی‌گیرد، لهذا دولتها این‌گونه منابع ثروت را یعنی دریاها و جنگلها را ملی و عمومی اعلام می‌کنند و ثروت عمومی به شمار می‌آورند. ثانیاً اگر کار ارزش ذاتی دارد و چیز دیگری در ارزش دخالت ندارد، چرا یک کالا که مشابه آن از جنس مرغوبتر تهیه شده (نه با کار بیشتر)یا ابتکاری در یک جهت آن صورت گرفته که آن را مفیدتر کرده و یا فرم و شکل عالیتری دارد، به محض ورود این جنس، مشابه اوّلی از میدان رقابت خارج می‌شود بدون اینکه کار بیشتری صورت گرفته باشد؟ ثالثاً حداکثرِ بیان فوق

این است که کار نیز خود کالایی است تابع عرضه و تقاضا، بهای این کالا بالا و پایین می‌رود و اگر برسد به حد صفر یا حدی که حداقلِ زندگی کارگر را تأمین نکند عرضه نخواهد شد و در میان دو کالا که یکی کار کمتر ولی ارزش بیشتری داشته باشد و دیگری کار بیشتر ولی ارزش کمتری داشته باشد اولی انتخاب خواهد شد و قهراً آن که کار بیشتری می‌خواهد کمیاب خواهد شد و بهایش افزایش پیدا می‌کند. پس میزان کار در افزایش بها دخالت دارد ولی همه این بیانات می‌رساند که کار یکی از عوامل ارزش است، وجود سایر عوامل را نفی نمی‌کند. کار نیز مانند سایر عوامل در شرایط مساوی موجب افزایش بهاست. و رابعاً گاهی علت افزایش بهای یک کالا، مثلاً اتومبیل، ابتکار عالیتری است که در آن به کار رفته. از دو مهندس مدلساز ممکن است یکی بیشتر فکر کند و نیروی مغزی مصرف کند ولی دیگری به واسطه هوش سرشار ابتکار عالیتری به خرج می‌دهد. خامساً کارهای هنری عموماً به ابتکار و ذوق شخصی و حسن سلیقه وابسته است نه به صرف انرژی بیشتر. اثر یک نفر مبتکر، خواه اثر تألیفی یا نقاشی یا مجسمه‌سازی یا بنّایی، ارزش زیادتر پیدا می‌کند نه به واسطه کار زیادتر[۱].

در صفحه ۲۱ تحت عنوان «کار اساس ارزش است» می‌گوید:

آنچه را که قبلاً گفته‌ایم خلاصه می‌کنیم:

۱. کلیه محصولاتی که به واسطه کار اجتماعی در رژیم مبادله‌ای ایجاد می‌شوند نام «کالا» به آنها اطلاق می‌گردد[۲].

---

۱. رجوع شود به پاورقی صفحه ۷۴ و پاورقی صفحه ۷۶.

۲. اولاً کلمه «کالا» اختصاص ندارد به رژیم مبادله‌ای. ثانیاً گفتیم که بعضی کالاها در طبیعت بدون دخالت انسان صورت کالایی دارند.

برای اینکه کالا بتواند در بازار قابلیت مبادله را پیدا کند باید قادر به مرتفع ساختن پاره‌ای احتیاجات باشد یا به اصطلاح علم اقتصاد باید دارای ارزش استعمال باشد.

۲. هر کالا ـ در رژیم مبادله‌ای ـ در بازار با یک مقدار معین از کالاهای دیگر به واسطه میانجیگری پول مبادله می‌گردد. بدین طریق به هر کالا مقداری «بها» که پول معرف و مبین آن است تعلق می‌گیرد. بهای کالا خود به خود در جریان مبارزه بین تولید کنندگان مستقل کالا و بین خریدار و فروشنده برقرار می‌گردد. نوسان ترقی و تنزل بها در بازار، فعالیت مؤسسات تولید کننده متفرق را تنظیم می‌کند و بین این فعالیت و احتیاجات مردم تعادلی برقرار می‌سازد.

۳. ارزش استعمال یک کالا یا فایده آن بستگی به کیفیات طبیعی، فیزیکی، شیمیایی و مکانیکی آن کالا دارد و اول شرط لازم برای فروش آن کالا است. ولی چنانکه پیش از این گفتیم ارزش استعمال نمی‌تواند مبین بها باشد، زیرا از آنجا که بها در بازار در نتیجه روابط بین اعضای اجتماع مبتنی بر مبادله برقرار می‌گردد، پس عواملی را که تعیین کننده بها می‌باشند نباید در خصال طبیعی کالا، بلکه باید در روابط بین مردم جستجو کرد.

ارزش استعمال یعنی مفید بودن. مفید بودن، هم به جنس بستگی دارد و هم به کاری که روی آن جنس صورت گرفته است. نوع جنس یعنی خصال طبیعی کالا در ارزش مؤثر می‌باشد. از همه عجیبتر برهانی است که نویسنده

اصول علم اقتصاد نوشین اقامه کرده است که «چون بها در بازار در نتیجه روابط اعضای اجتماع مبادله‌ای برقرار می‌گردد پس عواملی را...». اگر این طور است پس عامل تعیین‌کننده بها فقط باید عرضه و تقاضا باشد، زیرا کار نیز ربطی به روابط اجتماعی ندارد. بعلاوه چه ملازمه‌ای میان ایندو هست؟

۴. وقتی روابط بین مردم را در نظر بگیریم می‌بینیم بهای کالا می‌تواند برحسب عرضه و تقاضا تغییر کند، اما عرضه و تقاضا سطحی را که بها در پیرامون آن نوسان می‌کند تعیین نمی‌نمایند و چنانکه در پیش گفتیم به جز مخارج کار لازم برای ایجاد یک کالا محققاً چیز دیگری نمی‌تواند تعیین‌کننده این سطح باشد...

از نظر اقتصاد اخلاقی این مسئله قابل توجه است که نوسان قیمتها ارزش کار را بالا و پایین می‌برد. آیا این خود به خود نوعی هرج و مرج و اجحاف قهری در حقوق کارگران نیست، خصوصاً با توجه به اینکه در این نوسان غالباً بالا رفتن ارزش نتیجه‌اش عاید کارگر نمی‌شود بلکه عاید واسطه مبادله یعنی تاجر می‌شود. آیا این جهت دلیل بر برتری رژیم سوسیالیستی بر کاپیتالیستی نیست؟

در صفحه ۲۳ تحت عنوان «کار مجسم و کار مجرد» می‌گوید:

در اقتصاد مبتنی بر مبادله به طور کلی و عموماً کالاها برحسب ارزش کارشان ـ یعنی برحسب مقدار کاری که برای تولید آنها لازم است ـ مبادله می‌گردند. ولی کالاهایی که در بازار با

یکدیگر مبادله می‌شوند نه فقط یک‌شکل نیستند بلکه غالباً از هر جهت مختلف‌اند. مثلاً هیچ‌کس در بازار کوشش نمی‌کند یک جفت کفش را با یک جفت کفش دیگر که از کلیه جهات با یکدیگر شبیه و نظیرند مبادله کند. بنابراین مبادله همیشه بین دو جنس مختلف انجام می‌گیرد... در این صورت مقایسه و سنجش ارزش محصولات کارهای مختلف لازم می‌آید؛ کار کفشدوز، کار بافنده،... وقتی این دو جنس به بازار می‌آیند با یکدیگر قابل تعویض و مبادله‌اند. به واسطه این عمل خصائص ظاهری اشکال مختلف کار از میان می‌رود. از این مطالب که گفته شد این نتیجه حاصل می‌گردد که کارهای پیشه‌وران مختلف، کارهای تولیدکنندگانِ ارزشِ استعمالهای گوناگون نمی‌توانند با یکدیگر مقایسه شوند مگر به واسطه آنکه انواع کار به یک مفهوم کلی و عمومی منجر می‌شود و آن «صَرف انرژی بشری» است[۱] بدون آنکه شکلی که این مصرف انرژی به خود می‌گیرد در آن دخالت داشته باشد. در اقتصاد مبادله‌ای اگر کار را از نظر کلی یعنی مصرف انرژی بشری ملاحظه کنیم آن را «کار مجرد» گوییم، و اگر کار از نظر شکلی که این مصرف انرژی به خود می‌گیرد ملاحظه شود «کار مجسم» نام دارد. پس کار مجرد ایجاد کننده ارزش (قیمت، بها) است در صورتی که کار مجسم ایجاد کننده ارزش استعمال می‌باشد[۲].

۱. اما پول معرف و مبین صرف مقداری انرژی است و به اصطلاح واسطهٔ در اثبات ارزش است نه در ثبوت آن.
۲. از قبیل اعتبار به شرط لائی و به شرط شیئی در ماده و صورت است.

اشکالی که در اینجا به نظر می‌رسد این است که با وجود اینکه کار در اقتصاد مبادله‌ای تابع قانون عرضه و تقاضاست و در میان انواع کارها طبعاً رقابت هست یعنی کارِ سودمندتر جای کار کم‌سودتر را می‌گیرد، معذلک به علل خاصی کار پرسود و کم‌سود هر دو به بازار می‌آیند به واسطه اینکه در شرایط خاصی کار پرسود نمی‌تواند جای کار کم‌سود را بگیرد[۱]. مثلاً برای تولید گندم و جو یک مقدار کار مجرد صرف می‌شود در صورتی که ارزش جو نصف ارزش گندم است. چرا کشاورز به جای جو گندم نمی‌کارد تا کار خود را به قیمت بیشتری به فروش برساند؟ به واسطه اینکه ممکن است زمینی که جو تولید می‌کند گندم تولید نمی‌کند، یا زمانی که در آن زمان باید به کشت گندم بپردازد و آب صرف کند و یا محصول را بردارد غیر از زمان گندم است یعنی زمان بیکاری قهری او از این لحاظ است، یا مثلاً همان کشاورز در روزهای برف زمستان و یا در شبها وقت خود را صرف نخریسی می‌کند در صورتی که ساعت کارش در صحرا و روی زمین زراعتی مثلاً ده ریال قیمت دارد و ساعت کارش در خانه به عنوان نخریسی یک ریال بیشتر قیمت ندارد. پس کار مجرد یعنی «صَرف انرژی» تعیین کننده واقعی ارزش نیست، مفید بودن نیز عامل خاصی است.

در صفحه ۲۵ تحت عنوان «کار شخصی و کار اجتماعاً لازم» می‌نویسد:

گفتیم که ارزش یک کالا به واسطه کار مجرد تعیین می‌گردد، ولی اگر ما بخواهیم اشکال مختلف کار را بدون دخالت خصوصیات ظاهری آنها با هم بسنجیم واحدی که با آن بتوانیم

۱. این را دلیل دیگر باید شمرد بر اینکه کار پایه ارزش و همچنین عامل اصلی تنظیم‌کننده بها نیست.

مقدار کار مصرف شده برای تولید کالا را اندازه بگیریم لازم است. واحد اندازه کار «زمان» است.

این مسئله نیز مهم است که واحد مقیاس کار کـه مـلاک ارزش است چیست؟ فرض این است که کار یعنی صَرف انرژی. ناچار باید بگوییم انرژی را باید اندازه‌گیری کنیم. اولاً برای ما انرژی قابل اندازه‌گیری نیست. ثانیاً ممکن است دو نفر محصول واحدی ایجاد کنند و آن که قویتر است انرژی کمتر و آن که ضعیفتر است انرژی بیشتری صرف کند و محصول [دو] انرژی مساوی باشد (مثال افلح که مأمور پف کردن شد). در باب زمان نیز عین این اشکال هست، یعنی کار مساوی را دو نفر در دو زمان مختلف انجام می‌دهند، زیـرا یکی زرنگتر و دیگری تنبلتر است، یکی ماهرتر و دیگری ناشی‌تر است. لهذا فرضیه «کار متوسط» را که آن را «کار اجتماعاً لازم» نیز مـی‌خوانـند پـیش کشیده‌اند.

صفحه ۲۵:

مثلاً می‌گوییم دوازده ساعت کار یک نانوا برابر است با هشت ساعت کار یک کفشدوز. در نظر اول چنین به نظر می‌رسد که هر قدر برای تولید یک کالا وقت بیشتری مصرف شده باشد بایستی ارزش آن بیشتر باشد، ولی از این نـتیجه ایـن عـیب حاصل می‌شود که اگر در حقیقت قبول کنیم ارزش یک کالا به واسطه وقتی که برای تولید آن مصرف شده تعیین مـی‌گردد، بنابراین هر قدر کارگر تنبلتر و ناماهرتر باشد البته برای تولید یک کالا وقت بیشتر مصرف می‌کند و بدین جهت بیشتر ارزش

ایجاد می‌نماید[۱].

فرض کنیم یک جوراب‌باف یک جفت جوراب را در شش ساعت می‌بافد؛ جوراب‌باف دیگر همان جوراب را در چهارساعت، و جوراب‌باف سومی همان جوراب را در دو ساعت می‌بافد. این اختلاف از طرفی به ابزار کار و از طرف دیگر به مهارت و تند وتیزی کار این سه نفر جوراب‌باف بستگی کامل دارد... بالنتیجه اگر شرایط تعادل اجتماعی بجا بماند، یعنی عرضه و تقاضا معادل باشند، فقط در این حالت، فرضیه ما ـ که عبارت از فروش یک جفت مطابق ارزش ذاتی است ـ صحیح می‌باشد...

یکی از مسائل این است که آیا کار یک ارزش ذاتی دارد که قطع نظر از هر قراردادی مساوی است با مقدار معینی کار دیگر و بالاخره با مبلغی پول که معرف آن ارزش ذاتی است؟ و یا ارزش ذاتی وجود ندارد و بالاخره باید با قرارداد و تراضی، ارزشها تعیین شود؟ و اگر ارزش ذاتی در کار هست آیا راهی که در بالا ذکر شد برای تعیین آن کافی است؟ که خلاصه‌اش این است: «اجتماع تقاضای مقداری معین کار دارد، این مقدار معین را تعدادی کارگر انجام می‌دهند ولی در زمانهای مختلف. گاهی کار، کمتر از احتیاج است و به پول گزافی به فروش می‌رسد، و گاهی زیادتر از احتیاج است و به قیمت

۱. بعلاوه لازم می‌آید انواع کارها یک قیمت داشته باشد، مثلاً عملگی و حسابداری و شاگرد صنعتگر و شاگرد نانوا، و حال آنکه بعضی از این کارها را بعضی استعداد دارند و بعضی دیگر فاقد این استعداد می‌باشند؛ یعنی کار را فقط از لحاظ صرف انرژی نباید در نظر گرفت، صرف انرژی در کار هر حیوان باربر هم هست. در کار انسان، عمده، سلیقه و ذوق و استعداد مخصوص است که مردم فطرتاً و طبیعتاً نامتساوی هستند.

نازلتری به فروش می‌رسد. بالاخره نوسانات به آخر می‌رسد و تعادل برقرار می‌گردد و قیمت واقعی مشخص می‌شود. واحد اندازه‌گیری زمان است. باید دید زمان متوسط که برای هر واحد مصرف شده چقدر است و روی آن زمان قیمت معین می‌شود.» ایرادی که بر این [بیان] وارد است این است که چرا اگر تقاضا بیشتر بود، در مثال فوق یک جفت جوراب به ۱۲ ریال به فروش می‌رسد نه بیشتر (مثلاً ۶۴ ریال) و چرا اگر عرضه زیاد شد از حد معین پایین‌تر نمی‌رود؟ ثانیاً اگر ناگهان به واسطه پیشامدی، مثلاً شیوع یک بیماری، تقاضا زیاد شد، با اینکه عرضه به قدر کافی از طرف همان کارگرها زیاد می‌شود باز قیمت بالا می‌رود؟ چگونه سطح ارزش ذاتی بالا می‌رود؟ به نظر می‌رسد هنوز موضوع ارزش ذاتی کاملاً حل نشده است.

صفحه ۲۷:

پس بنا بر آنچه گذشت «کار اجتماعاً لازم» به واسطه تکنیک متوسط اجتماع، و چابکی متوسط، و خبرگی متوسط کارگر و نیز شرایط متوسط کار تعیین می‌گردد. ولی از طرف دیگر تکنیک اجتماع، خبرگی کارگر و شرایط کار، ثابت و بدون تغییر و در حال سکون نیستند...

اگر مصرف آلومینیوم در سی ساله اخیر هشت هزار برابر افزایش یافته است نباید علت پایین آمدن بهای این فلز را در روابط عرضه و تقاضا جستجو کرد، بلکه برعکس افزایش تقاضا نتیجه حتمی تنزل بهاست و علت اولیه پایین آمدن بها نیز تنزل ارزش یعنی تقلیل زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید می‌باشد.

ظاهراً مقصود این است که برخلاف آنچه گفته می‌شود که تـنزل نـرخ معلول افزایش عرضه است و به نوبه خود علت کاهش عرضه نیز هست زیرا تقاضا همیشه از یک مقدار معین تجاوز نمی‌کند، این قضیه ثابت می‌کند که تقاضا میزان ثابت ندارد و کاهش بها علت افزایش تقاضا می‌شود و علت اولیه تنزل بها افزایش عرضه بر تقاضا نیست، زیرا معلوم نیست عرضه بر تـقاضا افزایش داشته باشد، بلکه با اینکه عرضه و تقاضا معادل است چون زمان کار تقلیل یافته و کار ملاک ارزش است خواه ناخواه بها تنزل پیدا کرده است. پس معلوم می‌شود علت اصلی تعیین‌کننده بها عرضه و تقاضا نیست، کار است. در صفحه ۳۰ تحت عنوان «کار ساده و کار بغرنج» میان کار ساده و کار تخصصی تفاوت قائل می‌شود ولی حاصل تفاوت بـرمی‌گردد بـه عـلاوه شـدن مـدت کارآموزی متخصص. ولی این جواب نادرست است زیـرا زمـانی کـه صـرف کارآموزی می‌شود، در مورد اشخاص متفاوت است؛ استعدادهای مـختلف و نبوغها و ابتکارها در نظر گرفته نشده است.

[مروری دیگر بر کار شخصی و کار اجتماعاً لازم ـ آیا زمان کـار مـقیاس سنجش کار است؟]

در **اصول علم اقتصاد** نوشین، صفحه ۲۵ می‌گوید:

> ... واحد اندازه کار زمان است.

اگر زمان را به تنهایی مقیاس سنجش مصرف انـرژی قـرار دهـیم دو اشکال پیش می‌آید:

اشکال اول اینکه زمان به تنهایی قادر نیست مقیاس سنجش دو حرکت

واقع شود مگر آنکه میزان سرعت آن حرکتها نیز مشخص شـود. زمـان بـه علاوهٔ سرعت، مشخص مقدار حرکت است. بعلاوه بحث ما در باب کـار، در تعیین مقدار حرکت از لحاظ طی مسافت نیست، بحث در تعیین مقدار صرف انرژی است. دو حرکت ممکن است از لحاظ زمان و سرعت مساوی باشند و از لحاظ مقدار صرف انرژی نامساوی. مثلاً اگر دو نفر دست خود را به موازات یکدیگر حرکت دهند و در دست یکی یک خودنویس و در دست دیگری یک میله ده‌کیلویی باشد، مقدار صرف انرژی مساوی نخواهد بـود. پس زمـان و سرعت برای تعیین مقدار حرکتهای ساده ـ یعنی حرکت از لحاظ طی مسافت نه از لحاظ صرف انرژی ـ کافی است ولی از لحاظ تعیین مقدار صرف انرژی کافی نیست.

ثانیاً اگر دو کارگر را در نظر بگیریم که یکی به واسطه عدم مهارت انرژی بیشتر ـ خواه در زمان بیشتر و یا در زمانهای مساوی ولی با صـرف انـرژی بیشتر، چنانکه قبلاً امکان آن را یادآوری کردیم ـ صرف کند و یکی کمتر ولی محصول کار آنها از لحاظ ارزش استعمال مساوی باشد، مثلاً بالاخره هرکدام یک جفت جوراب بافته باشند، لازم می‌آید که ارزش کار آن کس که انـرژی بیشتر صرف کرده بیشتر باشد و حال آنکه بالضروره چنین نیست.

از مطالعه کتاب [مذکور] صفحه ۲۵ برمی‌آید که متوجه یکی از دو شقّ اشکال دوم شده‌اند، یعنی اینکه مـمکن است دو کـارگر یک نـوع مـحصول تحویل اجتماع دهند، مثلاً هرکدام یک جفت جـوراب، ولی یکـی بـا صـرف انرژی بیشتر در زمان بیشتر و یکی با صرف انرژی کمتر در زمان کمتر؛ پس چرا ارزش آنها مساوی نیست؟

اما اشکال را به این صورت طرح نمی‌کند، رندانه از صورت اشکال خارج کرده به شکل دیگر طرح می‌کند؛ می‌گوید:

اگر سه نفر سه جفت جوراب ببافند، یکـی در شش سـاعت، دیگری در چهار ساعت و سومی در دو سـاعت، اگـر بـهای ساعت کار دو ریال باشد، آیا می‌توانیم چنین نتیجه بگیریم که حتماً جوراب‌باف اوّلی یک جفت جوراب خود را بـه دوازده ریال، دومی به هشت ریال، سومی به چـهار ریـال خـواهـد فروخت؟ البته خیر، زیرا اگر جوراب‌باف اوّلی موفق شود یک جفت جوراب خود را به دوازده ریال بفروشد، دو جوراب‌باف دیگر هرگز حاضر نخواهند شد...

خلاصه در اینجا موضوع عرضه و تـقاضا را پـیش مـی‌کشد و بـالاخره می‌گوید:

بهای جوراب نه بر حسب کار جوراب‌بافی که در کمترین مدت تولید می‌نماید، و نه بر حسب کار جوراب‌بافی که در اکثر مدت تولید می‌نماید تعیین می‌گردد... بلکه به واسطه «کار متوسط» که از نظر کلیه اجتماع برای تولید آن کالا لازم می‌باشد تعیین می‌شود. این کار متوسط را در اصطلاح «کار اجـتماعاً لازم» می‌نامند.

آنگاه در آخر صفحه ۲۷ می‌گوید:

بنا بر آنچه گذشت کار اجتماعاً لازم به واسطه تکنیک متوسط اجتماع و چابکی متوسط و خبرگی متوسط کارگر و نیز شرایط

متوسط کار تـعیین مـی‌گردد؛ ولی از طـرف دیگـر تکـنیک اجتماع، خبرگی کارگر و شرایط کار، ثابت و بدون تغییر و در حال سکون نیستند... پس زمان «کار اجـتماعاً لازم» بـرای تولید یک کالای معین نیز به حسب این عوامل تغییر می‌یابد.

اولاً اگر کار پایه ارزش است دلیل ندارد که کار شخصی پایه ارزش نباشد و کار اجتماعاً لازم پایه ارزش باشد که خلاصه‌اش این است: «کارهای مختلف از [نظر] مقدار حجم و مقدار زمان که دارای ارزشهای مختلفی غیرمتناسب با حجم کار و زمان کار می‌باشند، همه را با هم جمع کرده و بهای مجموع را بر آنها تقسیم کنیم.» اگر بگویید هرج و مرجی که عـرضه و تـقاضا در اقـتصاد مبادله‌ای ایجاد می‌کند سبب می‌شود که تناسب حجم کار و بـهای آن بـهم بخورد، جواب می‌دهیم هرگز چنین نیست؛ اینکه دو جفت جوراب متساوی از لحاظ ارزش استعمال و مختلف از لحاظ صرف انرژی، در بازار قیمت مساوی دارند نمی‌توان گفت معلول هرج و مرج بازار است.

ثانیاً: اعتراف به اینکه تکنیک اجتماع و خبرگیها و چابکیها متغیر است و در نتیجه معدل زمان کارها، یعنی زمان کار اجتماعاً لازم، مـتغیر است خـود می‌رساند که اجتماع هیچ‌گونه بستگی به زمان کار ندارد، یعنی ما زمـان کـار لازم نداریم، نه زمان کار شخصاً لازم و نـه زمـان کـار اجـتماعاً لازم؛ آنـچه اجتماع به آن احـتیاج دارد مـقدار مـعینی کـالاست کـه مسـاوی تـقاضاها و احتیاجات مردم باشد، خواه آنکه آن کالاها را کار بشری ایجاد کرده بـاشد و خواه طبیعت و خواه فی‌المثل ورد و جادو، و خواه آنکه آن کالا در زمان بسیار قلیل تولید شده باشد و خواه در زمان طولانی. به هر حال آن چیزی که بها را تعیین می‌کند نه مقدار کار شخصی و نه مقدار کار لازم اجتماعی ـ که به هر

حال متغیر است ـ نیست؛ و البته عرضه و تقاضا به معنای نسبت خاص عددی نیز نیست، بلکه [تعیین کننده بها] تقاضا و سطح توافق با اصول تنظیم‌کننده رفتار بشری در زمینه رقابت است.

در صفحه ۳۰ پس از آنکه توضیح می‌دهد که بهای آلومینیوم تا نیمه قرن ۱۹ فوق‌العاده زیاد بود اما حالا ارزان می‌باشد زیرا به واسطه به کار بردن الکتریسیته به سهولت (با کار بسیار کم) استخراج می‌شود، می‌گوید:

> این تجربه و مثال به خوبی نشان می‌دهد که تعریف و تعیین بها به واسطه عرضه و تقاضا امکان‌پذیر نیست. اگر مصرف آلومینیوم در سی‌ساله اخیر هشت هزار برابر افزایش یافته است نباید علت پایین آمدن بهای این فلز را در روابط عرضه و تقاضا جستجو کرد، بلکه برعکس، افزایش تقاضا نتیجه حتمی تنزل بهاست و علت اولیه پایین آمدن بها نیز تنزل ارزش (تقلیل زمان کار اجتماعاً لازم برای تولید) می‌باشد.

به نظر می‌رسد این ایراد مبتنی بر دو اصل است؛ یکی اینکه برخلاف آنچه طرفداران عرضه و تقاضا گفته‌اند تقاضا علت اصلی نیست و میزان ثابت ندارد؛ همان‌طوری که علت افزایش عرضه و افزایش بهاست، احیاناً معلول کاهش بها که آن خود معلول تقلیل زمان کار (زمان اجتماعاً لازم) است واقع می‌شود. اصل دیگر اینکه آنها نظرشان فقط به روابط عرضه و تقاضاست و هیچ فکر نمی‌کنند که عامل دیگری غیر از افزایش نسبت عرضه بر تقاضا نیز ممکن است علت کاهش بها یا افزایش آن گردد و آن تقلیل و یا احیاناً تکثیر زمان کار است.

اما اصل اوّل ظاهراً طرفداران عرضه و تقاضا از آن حمایت نمی‌کنند، یعنی مدعی نیستند که تقاضا همیشه علت است نسبت به عرضه و نرخ و هیچ‌گاه معلول واقع نمی‌شود. ما خود قبلاً این مطلب را در درس توضیح داده‌ایم.

اما اصل دوم: اگر کسی مدعی شود که تقلیل زمان کار (یعنی سهولت به اصطلاح ما) مؤثر نیست ایراد وارد است؛ ولی اگر کسی تأثیر سهولت را در طول افزایش نسبی عرضه بداند ـ چنانکه ما در بحث پایه ارزش گفته‌ایم ـ ایراد وارد نیست. ما گفته‌ایم که برخی چیزها مؤثر در عرضه هستند (علاوه بر تقاضا)، از آن جمله است اسهلیّت، بی‌خطر بودن، موافق عادت بودن و غیره.

از آنچه گفته شد معلوم شد **اولاً** اگر کار را پایه ارزش و زمان را واحد سنجش کار بدانیم باید کار شخصی را مورد سنجش قرار دهیم نه کار به اصطلاح اجتماعاً لازم را. **ثانیاً** به فرض این که کار اجتماعاً لازم را مقیاس قرار دهیم آن را باید ثابت فرض کنیم، یعنی اگر اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا وضع ثابتی داشته باشد قهراً کار اجتماعاً لازم نیز باید ثابت باشد، و اگر اجتماع از این نظر متغیر باشد باید نسبت ثابتی میان تغییر وضع مصرف و تقاضای اجتماع و میان کار اجتماعاً لازم باشد و حال آنکه خود حضرات اعتراف دارند که کار اجتماعاً لازم به واسطه تغییر تکنیک و خبرویّتها و مهارتها در تغییر است و این تغییر ربطی به وضع اجتماع از لحاظ مصرف و تقاضا ندارد. علیهذا «کار اجتماعاً لازم» مفهوم خود را بکلی از دست می‌دهد؛ مثل این است که بگوییم اجتماع احتیاج دارد به مقدار نامعینی از کار. مسلماً این مقدار نامعین، صِرف‌الوجود کار نیست، مقداری است که در واقع معین است؛ آن واقع معین، از نظر طرفداران اصل عرضه و تقاضا و یا اصل سطح توافق با اصول رفتار بشری این است که کار بتواند مطلوب اجتماع را که کالاست ایجاد کند، یعنی

اجتماع اولاً و بالذات کار نمی‌خواهد کالا می‌خواهد، خواه آن کالا را کار به وجود آورده باشد یا غیر کار. کار از نظر قدرت ایجاد کالا در زمانهای مختلف، مختلف است؛ هر چه تکنیک و خبرویّت پیش برود مقدار لازم کار برای ایجاد آن چیزی که اجتماع آن را می‌خواهد تقلیل می‌یابد. پس تعیین و تحدیدکننده مقدار کار خود کالاست به حسب شرایط زمان.

به هر حال معنی ندارد که بگوییم جامعه احتیاج دارد به مقدار کار اجتماعاً لازم و آن مقدار متغیر و غیر ثابت است؛ آنچه معنی دارد این است که اجتماع احتیاج دارد به مقدار ثابتی از کالا و این مقدار ثابت کالا احتیاج دارد به مقداری کار در تولید آنها؛ مقدار کار مورد احتیاج به حسب شرایط صنعتی و انسانی متغیر است. تقلیل زمان کار اگر احتیاج اجتماع ثابت باشد و کالای عرضه شده نیز نسبت ثابتی با احتیاج داشته باشد و این تقلیل زمان کار مخصوص کالای بالخصوصی باشد، در تقلیل بها مؤثر است قطعاً، زیرا طبق اصل ترتب که ما در قیمتها بیان کرده‌ایم قیمتها تعیین می‌شود و تقلیل نسبی زمان کار مرتبه و درجه کالا را از لحاظ اینکه نیروی عرضه متوجه آن گردد عوض می‌کند؛ ولی اگر تقلیل زمان کار عمومیت داشته باشد در تقلیل بها اثر ندارد، یعنی با اینکه زمان کار تقلیل می‌یابد قیمتها پایین نمی‌آید و این خود بهترین دلیل است بر اینکه کار پایه ارزش نیست؛ کما اینکه پایین آمدن قیمت در صورتی که تقلیل زمان کار در همه کالاها عمومیت نداشته باشد دلیل بر این است که عرضه و تقاضا نیز تعیین کننده بها نیست، چنانکه در **اصول علم اقتصاد** نوشین صفحه ۳۰ به نکته اخیر اشاره کرده است.

از اینجا به خوبی صحت نظریه ما در باب پایه قیمتها مشخص می‌گردد.

□

در صفحه ۳۲ در داخل پرانتز می‌گوید:

ولی از آنچه گذشت نباید چنین نتیجه بگیریم که شاهکارهای یک نقاش بزرگ بدین جهت بسیار گرانبها هستند کـه ارزش آنها شامل کار نقاشان دیگری است که نتوانسته‌اند بدین مقام شامخ هنری برسند؛ خیر، بلکه گرانبهایی آنها بدین سبب است که هریک از آن شاهکارها در نوع خود یگانه و بی‌مانند است و ایجاد نظیر آن غیرممکن می‌باشد و چنانکه گفتیم ارزش یک کالا ـ خواه امروز و خواه چند سال پیش تولید شده باشد در بحث ما اهمیت ندارد ـ به واسطه کار لازم برای ایجاد آن یا، بهتر بگوییم، برای ایجاد مجدد آن تعیین می‌گردد. پس بهای کالاهایی که نمی‌توان آنها را دوباره ایجاد نمود و بدین جهت تولید آنها را نمی‌توان به واسطه مـبادله تـنظیم کـرد مـنوط و مربوط به ارزش نیست.

به نظر می‌رسد جواب بالا به اشکال بالا جز اعتراف به بن‌بست در باب ارزش ذاتی کار چیزی نیست، بلکه و نیز اعتراف به ایـنکه عـرضه و تـقاضا تعیین کننده ارزش می‌باشند هست، زیرا اینکه می‌گوید: «ارزش یک کالا به واسطه کار لازم برای ایجاد مجدد آن تعیین می‌گردد، پس بهای کالاهایی که نمی‌توان آنها را دوباره ایجاد نمود و بدین جهت تولید آنـها را نـمی‌توان بـه واسطه مبادله تنظیم کرد...» معنی‌اش این است که کالایی که نتوان مثل یا امثال آن را عرضه کرد خواه ناخواه به واسطه بالا بودن سطح تقاضا و پایین بودن سطح عرضه گران است.

در صفحه ۲۳ تحت عنوان «شکل ارزش ـ پول» می‌گوید:

چنانکه می‌دانیم ارزش هر کالا به واسطه مقدار کار سادهٔ اجتماعاً لازم که برای تولید آن کار لازم است تعیین می‌گردد. ولی برای آنکه محصولی ارزش داشته باشد کافی نیست که فقط مقداری کار برای آن مصرف شده باشد، بلکه باید آن محصول در بازار در مقابل محصول دیگری واقع گردد و به واسطه مبادله، مظهر مادی روابط کار که بین مردم وجود دارد قرار گیرد وگرنه محصول کار فقط دارای ارزش استعمال خواهد بود نه ارزش ذاتی... سازمان اقتصادی مبنی بر مبادله به طوری است که ارزش یک کالا صریحاً و مستقیماً به واسطه مقدار و شماره ساعات و دقایقی که برای تولید آن کالا لازم بوده مشخص نمی‌گردد، بلکه ارزش یک کالا فقط به واسطه مقدار معینی از کالای دیگری معین می‌شود.

اینجا این مطلب باید گفته شود که اگر مقصود این است که مبادله و بازار مظهر و مُظْهِر و واسطهٔ اثبات ارزش واقعی یعنی کارِ مصرف شده است، پس اینکه گفته شد: «مادامی که یک کالا در مقابل کالای دیگر قرار نگیرد فقط دارای ارزش استعمال است نه ارزش ذاتی» درست نیست؛ و اگر مقصود این است که اساساً «ارزش» یک مفهوم اضافی است و عبارت است از نسبتی که یک کالا با سایر کالاها دارد و تا کالاهای دیگری در بازار نباشد ارزش معنی ندارد، آن ایراد وارد نیست. ولی باید گفت مقصود از اینکه در گذشته گفته شد که ارزش هر چیز عبارت است از مقدار کاری که مصرف شده، این است که نسبت اشیاء با یکدیگر با مقیاس کاری که در آنها مصرف شده سنجیده می‌شود. بنا بر توجیه اول هر کالا فی حد ذاته دارای ارزش است، چه در رژیم

اقتصاد مبادله‌ای و چه در رژیم اقتصاد غیر مبادله‌ای. ولی بنا بر نظر دوم کالا فقط در اقتصاد مبادله‌ای دارای ارزش است و در اقتصاد غیر مبادله‌ای کار در آن مصرف شده ولی دارای ارزش نیست زیرا قیمت و بها بدون اینکه معاوضه و مبادله‌ای در کار باشد معنی ندارد.

در صفحه ۴۲ درباره طلا می‌گوید:

> سکه طلا کالایی است دارای ارزش معین و مظهر مادی یک مقدار کار اجتماعاً لازم می‌باشد و فقط بدین جهت می‌تواند مقیاس ارزش سایر کالاها قرار گیرد.

در صورتی که طلا مادهٔ نقضی است بر نظریه «ارزش = کار» زیرا کاری که روی طلا صورت می‌گیرد هیچ‌گونه تناسبی از لحاظ زمان و صرف نیرو با ارزش آن ندارد، بلکه ارزش طلا معلول جهاتی است که خود نویسنده در صفحه ۴۱ گفته است از: زنگ نزدن و کهنه نشدن و مرگ و میر نداشتن، با دستمالی از بین نرفتن، سهولت نگهداری، قابلیت تقسیم به قطعات کوچک و اجزاء کسری، قابلیت حمل و نقل ساده، سهولت تمیز و شناختن آن به واسطه رنگ و آواز.

صفحه ۴۸:

> از طرف دیگر گاهی خریدار پیش از پرداخت پول، کالایی را می‌خرد و پس از مدتی پول آن را می‌پردازد. این نوع خرید و فروش را «نسیه کاری» می‌نامند...
>
> پس وقتی دهقان در پاییز پول کالایی را که در تابستان خریده

است بپردازد، در این حالت پول دیگر وسیله جریان و رواج کالا نیست زیرا کالا قبلاً مبادله شده است. در این حالت می‌گویند: پول وسیله پرداخت است.

از نظر فقه معامله نسیه مانند معامله نقد است. همان‌طوری که اگر در مثال بالا دهقان گندم حاضر خود را نقد بفروشد و با آن پول نقد پارچه بخرد دو معامله صورت گرفته است نه بیشتر، دو مرحله بیشتر وجود ندارد، اگر هم پارچه را قبلاً نسیه بخرد باز دو مرحله بیشتر نیست، پرداخت قرض را مرحله مستقل نمی‌توان شمرد.

در مرحله اول، مبادله میان پارچه و پول کلی در ذمّه دهقان است، جریان مبادله تمام شده است. پرداخت آخرمدت خارج از جریان مبادله است. ولی از نظر اقتصاد که جریان واقعی را می‌بیند نه جریان اعتباری را، اگر معامله نقد باشد، در همان اول کالا و پول جریان پیدا می‌کنند و اگر نسیه باشد، در مرحله اول کالای پارچه به تنهایی جریان پیدا می‌کند و در مرحله دوم، یعنی فروش محصول، کالای محصول و پول جریان پیدا می‌کنند و در مرحله سوم فقط پول جریان پیدا می‌کند. پس ماهیت نسیه از لحاظ اقتصادی مغایر است با ماهیتش از لحاظ حقوقی و اعتباری.

صفحه ۴۹:

... اگر پول کاغذی دارای پشتوانه طلا یا نقره یا جواهرات گرانبها نباشد، اگرچه اسکناس صدهزار ریالی باشد، به یک ریال حقیقی هم نمی‌ارزد.

مسئله اسکناس دومرتبه بحث حقیقت ارزش را پیش مـی‌آورد کـه آیـا ذاتی است؟ یعنی هر جنسی ماهیتاً و طبعاً دارای ارزش خاصی است ـ چنانکه قبلاً اشاره شد ـ یا اعتباری و قراردادی مطلق است به دلیل اسکناس؟ و یـا مربوط است به کاری که روی آن صورت گرفته؟ و یا به چند چیز مرتبط است؟ در باب خصوص اسکناس این بحث فقهی در معاملات ربوی پیش می‌آید که آیا خرید و فروش اسکناس با تفاضل، حرام است یا نه؟ معمولاً فقهای معاصر معتقدند که اسکناس خودش ارزش دارد. این نظر مبتنی بر این فرض علمی است که با اعتبار و قرارداد می‌توان به چیزی اعطای ارزش کرد. راه بیان آن این است که از طرفی جامعه احـتیاج دارد بـه یک مـقیاس ارزش و واسـطه جریان، بعد خودش یک شیء قابل کنترلی را مثل اسکناس اعتبار می‌دهد و از این حاجت استفاده می‌کند و مادامی که این اعتبار هست این حاجت رفع‌شدنی است و مادامی که حاجت هست از این اعتبار گریزی نیست. منتها این سؤال پیش می‌آید که مقیاس اوّلی برای تعیین ارزش چیست؟ اگر اسکناس را بـه ازای پول طلا قرار بدهیم معیار اوّلی جنسیت یا کار ـ به قول سوسیالیستها ـ خواهد بود؛ ولی اگر پای طلا به میان نیاید فرضیه مشکل است.

و نیز در اینجا جای این هست که در باب ربای معاملی یعنی بیع مثل به مثل در اسلام بحث شود که فلسفه حرمت این گونه معاملات چیست؟ چرا اگر مثلاً گندم به پول، و پول دوباره به گندم تبدیل شود معامله صحیح است ولی اگر گندم به گندم تبدیل شود صحیح نیست؟حتی گندم بهتر را با گندم بدتر، و خرمای بهتر را با خرمای بدتر ـ به نصّ حدیث نبوی ـ نمی‌توان با تـفاضل معاوضه کرد. شاید علت این است که فقط در مورد اینکه دو کار غیر مشابه با دو جنس غیر مشابه اگر معاوضه شوند، چون رغبات و حوائج متفاوت است، رسماً کار معین در مقابل مثل خودش و اضافه‌کار واقع نشده، برخلاف معاوضه

جنس به جنس با تفاضل که رسماً کار در مقابل کار مثل خود به اضافهٔ کار واقع شده است. در مورد جنس بهتر و بدتر، مثل خرمای خوب و بد، چون خوبی و بدی این متاعها معمولاً معلول تکامل طبیعی است نه تکامل تدبیری انسان، یعنی [معلول] کار بیشتر و زحمت بیشتری است که در طول نسلها روی آنها کشیده شده است.

مسئله ارزش و کار فقط در ربای معاملی قابل بحث است و اما در ربای قرضی مورد ندارد مگر از لحاظ اینکه گفته می‌شود پول مولّد نیست، و این بحث را علیحده خواهیم کرد.

□

در باب ارزش، از لحاظ اقتصاد اخلاقی این مسئله مهم پیش می‌آید که اگر ملاک ارزش ـ آنچنانکه علمای کلاسیک گفته‌اند و سوسیالیستها مخصوصاً مارکسیستها آن را دنبال کرده‌اند ـ کار باشد و ارزش هر چیزی عبارت باشد از مقدار کاری که در آن صرف شده، از چند جهت اشکال پیش می‌آید:

یکی اینکه چون هر چیزی یک ارزش واقعی دارد که عبارت است از مجموع کارهایی که روی آن صورت گرفته است و از آن جمله فعالیتهای واسطه مبادله مثلاً تاجر، پس فروختن خانه به زیادتر از ارزش واقعی دزدی و استثمار است، و همچنین خانه‌ای که مقدار معینی کار برای ساختمان آن صورت گرفته است نمی‌تواند مجموعاً مال‌الاجاره‌ای زائد بر ارزش کاری که در آن مصرف شده داشته باشد. خانه‌ای که فی‌المثل صدهزارتومان مصرف آن شده است نمی‌تواند در ده سال تمام بهای خود را به دست آورد با یک چیز علاوه، و خود نیز نیمه جان سرپا باشد. به هر حال روی این حساب، ارزش نمی‌تواند جنبه قراردادی داشته باشد و رضایتها در قراردادها غالباً نوعی اغفال

و کلاه‌گذاری و کلاهبرداری است که اگر طرف بفهمد اقدام نمی‌کند. علیهذا اشکال ارزش اضافی که در آینده از آن بحث خواهیم کرد، بنا بر اصل «ارزش =کار» در مطلق معاملات و اجاره‌ها ممکن است جریان پیدا کند و اختصاص به سرمایه به اصطلاح معمولی ندارد. فقط دو چیز است که جواب این اشکال ممکن است باشد: یکی انکار اصل مطلب که ارزش صد درصد بسته به کار است و ما کم و بیش در صفحات گذشته روی آن بحث کرده‌ایم؛ دوم اینکه با قبول اصل «ارزش =کار» مطلب دیگر قابل گفتگو است و آن اینکه کارها مطلقاً عقیم نیستند، هر کاری اعم از کارهای جمادی یا حیاتی، مولّد کار نو و ارزش نو است، چه در موردی که کارگر با کار مجسم هست و چه نیست. چنانکه می‌دانیم اصطلاح عوامانه‌ای هست: «کارفرما کار می‌کند و کدبانو لاف می‌زند» (کارفرما یعنی ابزار کار). ابزار کار، مثل قیچی، خود کار می‌کند. کار لازم نیست که منحصر به صرف انرژی باشد، حتی لازم نیست در آن صرف انرژی شده باشد. کارخانه واقعاً کار می‌کند و نیرو تبدیل به انرژی می‌کند، حرکت می‌کند. خانه‌ای که مستأجر در آن می‌نشیند هرچند کار به معنی حرکت ندارد ولی فایده تدریجی دارد. پس برای اینکه شیء مولّد ارزش باشد لازم نیست مولّد کار باشد، بلکه باید قابل استفاده باشد. و ثانیاً ارزش نقد یک شیء که پولش در جریان مبادله کار می‌کند، با ارزش تدریجی یک شیء متفاوت است. اگر خانه‌ای صدهزار تومان خرجش شده و الان هم به نقد به همان قیمت می‌ارزد، دلیل نمی‌شود هنگامی که قیمت خانه در مدت پانصد ماه می‌خواهد پرداخت شود نیز همان صد هزارتومان باشد. پس ولو اینکه اینچنین ثروتی را مولّد ندانیم ولی به حسب زمان قابل نموّ و رشد در شرایط خاصی می‌دانیم. اگر قبول کنیم که ارزش =کار است و کار را نه مولّد بدانیم و نه نامی و رشد کننده، باید بپذیریم که سرمایه‌داری از لحاظ اسلامی به هیچ شکلی قابل قبول

نیست، ولی اگر یکی از سه اشکال فوق را پذیرفتیم شاید بعضی از شکلهای سرمایه‌داری از لحاظ اقتصاد اخلاقی قابل پذیرش باشد. اکنون وارد بحث ارزش اضافی بشویم.

ارزش اضافی

ارزش اضافی

در صفحه ۵۰ تحت عنوان «ارزش اضافی» می‌گوید:

ما تا اینجا در مطالعه و تجزیه و تحلیل قانون ارزش فقط سیستم اقتصاد ساده تجاری را در نظر گرفتیم[1]، یعنی سیستمی

۱. اینجا این پرسش پیش می‌آید که در قدیم نیز از نیروی کار استفاده می‌شد، یعنی نیروی کار خرید و فروش می‌شد. اجیر گرفتن و استخدام برای کارهای خانه و برای بنّایی و عملگی و بالاخره مزد دادن، خواه آنکه اجیر به حسب زمان و تمام وقت اجیر شده باشد و خواه برای کار معین، در قدیم هم وجود داشته است. پس هرچند سرمایه نبوده ولی خرید و فروش نیروی کار بوده است. جواب این است که در قدیم خرید نیروی کار از راه مزد، به منظور تجارت نبوده که مستلزم ارزش اضافی باشد و بدون ارزش اضافی عمل لغو باشد، بلکه به منظور استفاده مستقیم از محصول عمل کارگر بوده است و مزد به اندازه ارزش نیروی کار نیز خلاف هدف و مقصد نبوده است. پس با رژیم ←

که در آن تولیدکنندگان کم‌مایه مالک وسائل تولید هستند و از فروش محصول کار خود زندگی می‌کنند. در چنین سیستمی مقصود از مبادله کالایی با کالای دیگر آن است که یکی از احتیاجات آنی مبادله کنندگان را برآورده سازد.

اینک به مطالعه قوانین اداره کننده اجتماع سرمایه‌داری می‌پردازیم:

اگر مبادلاتی را که در اجتماع کنونی صورت می‌گیرد به نظر دقت بنگریم می‌بینیم با مبادلاتی که در اقتصاد ساده قدیمی صورت می‌گرفت توفیر بسیار دارد. در یکی از مغازه‌های یک شهر داخل شوید... از طرف دیگر در زمان کنونی می‌بینیم مقصودی که از مبادله کالاها متصور است و نیز فرمول آن تغییر پیدا کرده است. در اقتصاد ساده تجاری فرمول مبادله این بود: «کالا ـ پول ـ کالا» ولی در اقتصاد تجاری سرمایه‌داری جریان مبادله با پول شروع می‌شود و به پول ختم می‌گردد. فرمول کلی به این صورت در می‌آید: «پ ـ ک ـ پ» (اما پول دوم نمی‌تواند مساوی پول اول باشد و الا سرمایه‌دار اقدام به چنین مبادله‌ای نمی‌کند). پس فرمول خاص جریان مبادله در اقتصاد سرمایه‌داری چنین می‌شود: «پ ـ ک ـ پ + پـ». اینک این پرسش پیش می‌آید که این مبلغ اضافی (پـ) از کجا می‌آید؟ در وهله اول این پاسخ خود به خود به زبان می‌آید که این مبلغ اضافی ـ یا بنا به اصطلاح عمومی این سود ـ از اضافه کردن

← سرمایه‌داری جدید و تجارت جدید که در آینده گفته خواهد شد شرکت در اضافه ارزش است متفاوت است.

بهای اصلی کالا به دست می آید. حالا باید مطالعه کنیم و ببینیم
این پاسخ تا چه اندازه منطقی و صحیح است؟

در اینجا لازم است تذکر داده شود که بیان فوق، هم شامل سرمایه‌داری به معنی کارخانه‌داری است و هم شامل سرمایه‌داری به معنی تجارت کلی است[1]، زیرا در هر دو مورد جریان «پ ـ ک ـ پ» است هرچند ایندو مختلف به نظر می‌رسند. کارخانه‌داری استثمار نیروی کارگر به صورت خریدن خود نیرو است، ولی تجارت در دست گرفتن قیمت بازار است که از تولیدکننده متاعی را که تولید کرده می‌خرد نه نیروی کار او را، و متاعی را که لازم دارد به قیمت اعلیٰ به او می‌فروشد؛ واسطه است میان تولیدکننده و مصرف‌کننده، و به واسطه تسلط بر بازار، محصول کار تولیدکننده را که مصرف کننده نیز هست به خود اختصاص می‌دهد. در آینده ان‌شاءالله در فرق میان ایندو بحث خواهیم کرد.

صفحه ۵۱:

تجزیه و تحلیل قانون اساسی ارزش به ما ثابت کرد که بهای کالا در جریانات نوسانات خود آنقدر بالا و پایین می‌رود تا خود را با سطح ارزش و یا «زمان اجتماعاً لازم» که برای تولید آن کالا به کار رفته است هم‌سطح نماید. در پیش دیدیم همینکه بهای کالایی به جهاتی از سطح ارزش آن کالا بالاتر می‌رود،

۱. درباره تجارتی که از اذناب سرمایه‌داری است بعداً بحث خواهد شد که چگونه از ارزش اضافی سهم می‌برند.

تولیدکنندگان از جهت سود فراوانی که در تولید آن کالا می‌بینند در تولید آن کوشش بسیار می‌کنند و به قدری تولید آن کالا افزایش می‌یابد تا دوباره بهای آن از سطح ارزش پایین‌تر بیفتد. بدین جهت تولیدکنندگان از تولید آن دست برمی‌دارند و به تولید کالاهای دیگر می‌پردازند. این تغییرات بها که با جزر و مدّ سرمایه است آنقدر ادامه خواهد داشت تا بها و ارزش کالا با هم مطابقت کنند.

در اینجا از قانون عرضه و تقاضا به عنوان یک قانون تعیین کننده ارزش واقعی نام برده شده است. مطابق نظر بالا همیشه قیمت بازار ـ مگر استثنائاً ـ قیمت واقعی است، یعنی معادل است با بهای کاری که در آن کالا مصرف شده است.

صفحه ۵۲:

بنابراین نوسانات عرضه و تقاضا نمی‌توانند سرچشمه منافع تولیدکنندگان را به ما نشان بدهند، بلکه فقط می‌توانند تغییرات غیر مترقّب و موقتی را که در تقسیم این منافع بین تولیدکنندگان پیش می‌آید برای ما بیان نمایند... شاید پیدایش این منافع نتیجه آن است که فروشندگان همیشه کالای خود را به قیمتی بالاتر از ارزش آن می‌فروشند. این فرضیه نیز منطقی و صحیح نیست، چرا؟ برای اینکه هیچ تولیدکننده و یا بازرگانی وجود ندارد که همیشه فروشنده باشد.

جواب این است که این در صورتی است که بازرگان بخواهد از بازرگان دیگر یا از سرمایه‌دار دیگر بخرد و بعد هم به بازرگان دیگر بفروشد، در صورتی که بازرگان معمولاً واسطه است میان تولیدکنندهٔ جزء و مصرف‌کننده، حداقل واسطه است میان تولید کننده ـ ولو سرمایه‌دار باشد ـ و مصرف‌کننده. بازرگان به واسطه در انحصار گرفتن بازار فروش و یا به واسطه عدم قدرت مصرف کننده برای خریدن بلاواسطه از تولیدکننده، از قدرت خود و ضعف مصرف‌کننده سوء استفاده نموده قیمت را در اختیار خود قرار داده به دو برابر آنچه خریده است می‌فروشد.

صفحه ۵۲:

> باری هرقدر به خود زحمت دهیم و بخواهیم به واسطه تجزیه و تحلیل جریان مبادله سرچشمه سود را بیابیم جز اتلاف وقت فایده دیگری ندارد و به کوچکترین نتیجه‌ای نخواهیم رسید. جریان مبادله سرچشمه سود تولیدکنندگان نیست...

البته مبادله نمی‌تواند ارزش ایجاد کند مگر به مقدار کاری که واسطه انجام داده. آن کار کمّاً و مخصوصاً کیفاً دارای ارزش است. تجارت، خالی از یک نبوغ نیست ولی در متن کوشش شده که تاجر را رباینده اضافه ارزش تولیدکننده معرفی کنند زیرا طبق مفروضات متن، بازار همیشه بازار واقعی است و قیمتها طبیعی است؛ در صورتی که قبلاً اشاره کردیم که تاجر قادر است بازار مصنوعی ایجاد کند و در نتیجه مصرف‌کننده را استثمار نماید.

در صفحه ۵۳ تحت عنوان «نیروی کار ـ ارزش نیروی کار» می‌گوید:

مسئله‌ای را که در بالا طرح کردیم نمی‌توانیم حل کنیم مگر آنکه در بازار مبادله کالایی را پیدا کنیم که بهای آن در موقع فروش پایین‌تر از ارزش آن باشد[۱] و هرکس آن را بخرد حتماً سود خواهد برد؛ یا به عبارت دیگر باید کالایی در بازار مبادله وجود داشته باشد که قدرت ایجاد ارزش در آن نهفته است. ما در فصلهای پیش گفتیم که «ارزش» ایجاد نمی‌گردد مگر به واسطه کار، و در بین تمام کالاهایی که در بازار مبادله وجود دارد نیروی کار یگانه کالایی است که قدرت کار در آن نهفته است. پس این کالا (نیروی کار نه خود کار) تنها متاعی است که می‌تواند سرچشمه ایجاد ارزش باشد. نیروی کار در گذشته (دوره فئودالیته، دوره بردگی روم قدیم، دوره اقتصاد ساده تجاری) کالای قابل خرید و فروش نبوده است. برای آنکه نیروی کار به شکل کالا درآید دو شرط اصلی لازم است: اول آنکه کارگر (مالک نیروی کار) شخصاً (رَقَبَةً) آزاد باشد؛ شرط دوم اینکه مالکِ ابزار کار نباشد تا مجبور شود نیروی کار خود را بفروشد.

این مقدمه برای فروش نیروی کار فقط در مورد کارخانه‌دار صادق است نه بازرگان، و حال آنکه مقدمه این فصل شامل بازرگان نیز بود. بعداً راجع به

---

۱. و از قاعدهٔ کلی که هر کالایی که در موقع فروش، از ارزش واقعی‌اش پایین‌تر باشد دیگر تولید و عرضه نخواهد شد، باید مستثنی باشد. مطابق اصولی که از اصل «ارزش = کار» نتیجه می‌شود ممکن نیست کالایی وجود داشته باشد که همیشه بهای آن از ارزش واقعی آن کمتر باشد. علیهذا مطلب متن، مخالف آن اصول است. قاعدهٔ عقلی و طبیعی، استثناءپذیر نیست.

کیفیت شرکت بازرگان در ارزش اضافی کار تولیدکنندگان بحث خواهد شد هر چند چنانکه قبلاً گفتیم به عقیده ما بازرگان گاهی تولیدکننده را استثمار می‌کند و گاهی مصرف‌کننده را.

سپس نویسنده در صفحه ۵۴ می‌گوید:

> اینک که کالایی را که ایجادکننده ارزش است پیدا کردیم و دانستیم که آن کالا نیروی کار است، باید مطالعه خود را ادامه دهیم تا سرچشمه سود را نیز پیدا کنیم. اول ببینیم ارزش نیروی کار را چه چیز می‌تواند معین کند؟

سپس به این بحث می‌پردازد که ارزش هر چیز به واسطه زمان اجتماعاً لازم تعیین می‌شود و اجرای این قاعده در باب نیروی کار مشکل است زیرا نیروی کار در هیچ کارخانه و به وسیله هیچ کارگر تولید نشده است؛ ولی نویسنده چیزهایی که سبب ایجاد نیروی کار می‌شود، یعنی احتیاجات زندگی از خوراک وپوشاک و وسائل تفریح و فرهنگ برای خود او و خانواده‌اش که شرایط ادامه حیات کارگر است، ذکر می‌کند و می‌گوید: تمام اینها بهای معینی دارند که به واسطه زمان اجتماعاً لازم که برای تولید آنها مصرف شده است معین می‌گردد. آنگاه در صفحه ۵۶ می‌گوید:

> پس ارزش نیروی کار عبارت است از ارزش حداقل این وسائل که برای زندگی لازم است.

در این فرضیه چنین فرض شده که کارفرما نیروی کار کارگر را می‌خرد نه

خود کار را[1].

از لحاظ فقه ما کارفرما عمل و منفعت کارگر را می‌خرد، گو اینکه نظر بعضی فقها مثل مرحوم آقای بروجردی این است که حقیقت اجاره عبارت است از تسلیط مستأجر بر عین، یعنی موضوع ایجاد سلطه عین است نه منفعت، و این تعبیر که اجاره عبارت است از تملیک منفعت، از نظر ایشان قابل قبول نبود. بعلاوه فرق است بین اجاره رقبه و اجیر شدن برای عمل خاص. (رجوع شود به کتاب الاجاره عروة)

در صفحه ۵۶ تحت عنوان «ایجاد ارزش اضافی» می‌گوید:

> در قسمت ارزش نیروی کار، فرضیه ما این بود که کارفرما بهای نیروی کار را مطابق ارزش تام و حقیقی آن می‌پردازد. در این صورت باز باید از خود بپرسیم پس سودی که کارفرما می‌برد از کجاست؟ در اینجا باید خصائص مخصوص نیروی کار را، خصائصی که نیروی کار را از کارهای دیگر ممتاز می‌سازد، شرح دهیم: کارگر و کارفرما در بازار به عنوان دو مالک کالا با تساوی حقوق روبرو می‌شوند. کالای کارگر نیروی کار و کالای کارفرما یک مقدار پول است. کارفرما نیروی کار را از

۱. و نیز فرض شده و مسلّم گرفته شده طبق قاعده گذشته که «ارزش هر چیزی مساوی است با مقدار کاری که در ایجاد آن صرف شده است» که قانون مفرغ یعنی مزد به قدر حداقل معیشت مساوی ارزش واقعی نیروی کارگر است. در اینجا هنر و ابتکار طبیعت نادیده گرفته شده است. مثل این است که گفته شود قیمت هر اسب مساوی است با خرج آن اسب، و گوشت بدن اسب از لحاظ ارزش مساوی است با کاه و جو و علفی که صرف آن شده است؛ و یا ارزش یک چشم و ابروی انسان مساوی آذوقه و مخارجی است که صرف آن انسان تقسیم بر همه اعضایش شده است.

کارگر به مبلغ معینی پول، معادل با ارزش آن مثلاً ده ریال در روز، می‌خرد. همینکه کارفرما نیروی کار را خرید می‌تواند از ارزش استعمال آن (فایده آن) استفاده کند. ارزش استعمال نیروی کار البته کار است و کار ایجادکننده ارزش است[۱]. پس همینکه کارفرما نیروی کار را خرید، آن را مورد استفاده قرار می‌دهد... از طرف دیگر بر علمای اقتصاد، امروزه ثابت گردیده است که خاصیت مخصوص در این کالای ممتاز یعنی نیروی کار نهفته است و آن این است که نیروی کار می‌تواند بیش از مقدار پولی که برای خریداری آن مصرف می‌گردد ارزش ایجاد نماید. در مثال بالا اگر کارگر برای یک روز کار ده ریال مزد می‌گیرد، فقط پنج ساعت کار او برای ایجاد ارزش معادل ده ریال کافی است، ولی کارفرما به پنج ساعت کار قناعت نمی‌کند بلکه کارگر را ده ساعت یا بیشتر به کار وا می‌دارد. اگر باز فرض کنیم این کارگر در یک روز ده ساعت کار می‌کند، زمان کار او به دو قسمت ـ که هریک پنج ساعت است ـ تقسیم می‌گردد. مدت پنج ساعت اول، لازم و کافی است تا کارگر به اندازه مزدی که می‌گیرد (ده ریال) ارزش ایجاد نماید[۲].

---

۱. خلاصه اینکه [مطابق متن] اضافه ارزش از آنجا پیدا می‌شود که ارزش استعمال و فایده هر چیزی این است که انسان مستقیماً از آن بهره می‌برد، ولی فایده نیروی کار این است که ایجاد کننده چیزی است که آن چیز، یعنی کار، فایده و ارزش استعمال ایجاد می‌کند.

۲. عجبا! آیا علت اینکه نیروی کارگر قادر است بیش از مقدار کاری که صرف تولید و ←

این مدت پنج ساعت یا قسمت اول مدت کـار روزانـه را بـه اصطلاح علم اقتصاد «زمان کار لازم» می‌نامند. پس ارزشی که در نیمه دوم مدت کار روزانه به توسط کار این کـارگر ایـجاد می‌گردد برای کارفرما سود خـالص است. ایـن ارزش را کـه کارگر علاوه بر نـیروی کـار خـود ایـجاد مـی‌نماید «ارزش اضافی» و نیمه دوم مدت کار روزانه را «زمان اضـافی کـار» می‌نامند.

ایرادی که اینجا هست این است که چرا قانون رقابت در خرید، نسبت به این کالای ممتاز، یعنی نیروی کار، حکمفرما نیست؟ و بـالاخره چـرا قـانون عرضه و تقاضا نسبت به این کالا لنگ است؟ مسلماً وقتی که چنین نیروی صرفه‌داری باشد مشتری زیاد پیدا خواهد کرد، یعنی کارفرما زیاد خواهد شد و تقاضای زیاد بها را بالا می‌برد و احیاناً موجب عرضه زیاد می‌شود؛ نوسانات رخ خواهد داد تا بالاخره به تعادل منتهی گردد؛ همان‌طوری که کم و بـیش دیده می‌شود که کارفرمایان در موقع صرف داشتن کار، برای ربودن کارگر با یکدیگر مسابقه می‌دهند و اربابان نسبت به کشاورزان، و مزد کارگر افـزایش می‌یابد زائد بر مقداری که برای ایجاد نیروی کار لازم دارد، هرچند در مرحله بعد به واسطه زیاد شدن قوه خرید توده کارگر قیمتها بـالا مـی‌رود و سـطح زندگی ترقی می‌کند؛ و گاهی به واسطه عدم امکان عرضه زیاد، نـرخ پـایین نـمی‌آید. خـلاصه چـه دلیـلی هست کـه نـرخ نـیروی کـار در بـازار اقـتصاد سرمایه‌داری ـ که بازار آزاد و به قول حضرات هرج و مرجی است ـ مثل سایر

← ایجاد آن شده است کار ایجاد کند جز این است که طبیعتِ زنده است و طبیعت زنده مطلقاً ولو در زراعت یا حیوان این توانایی در او هست؟!

کالاها بالا نرود و کارگر از آن استفاده نکند[۱]؟

ثانیاً فرضیه گذشته مبتنی بر این است که مزدی که به کارگر داده می‌شود ـ که مساوی ارزش چیزهایی است که باید به مصرف او برسد تا نیروی کار در او باقی بماند و یا موجود گردد ـ مساوی ارزش واقعی نیروی کـار است زیـرا علی‌المبنیٰ ارزش هر چیزی مساوی است با مقدار کاری که در تولید آن صرف شده است.

ولی می‌توان گفت همین خود دلیـل قـاطعی است بـر بـطلان نـظریه «ارزش مساوی کاری است که صرف تولید شـیء شـده است» بـلکه ارزش مساوی است با اثری که بر آن شیء، بالفعل بار است، خواه کار زیاد مصرف آن شده است و خواه کار کم، خواه علت آن با آنکه کار کم، مصرف آن شده است [ارزش زیادی دارد] این است که ابتکار نقش خود را ایفا کرده است و خواه از آن جهت که طبیعت نقش فعالی داشته است مثل ما نحن فیه. طبیعت با صنعت، به عبارت دیگر طبیعت زنده و طبیعت مرده که بعداً بحث خواهد شد، از این نظر متفاوت است. فرضاً نظریه مساوات ارزش و کارِ مصرف شده در مورد صنعت صادق باشد در مورد طبیعت صادق نیست؛ طبیعت همان‌طور که فیزیوکراتها گفته‌اند قادر است که چندین برابر کاری که صرف آن شده است ثمر بدهد. هرگز نمی‌توان گفت الزاماً قیمت کرّه اسب مساوی خرجی است که

۱. ممکن است از این ایراد جواب داد که فرض مارکسیستها این است که مزد کار معادل ارزش واقعی است، و قانون عرضه و تقاضا را در مورد این کالا نیز جاری می‌دانند. ایراد متن آنگاه وارد است که فرضیه آنها این باشد که به کارگر مزد کمتر از ارزش واقعی داده می‌شود. از این جواب نیز می‌توان جواب داد به اینکه هرچند مزد معادل با ارزش کار یعنی مقدار صرف شده در تولید نیروی کار است ولی از لحاظ امتیازی که این کالا دارد خواه ناخواه همیشه باید بازار سیاه داشته باشد و قیمتی بالاتر از ارزش واقعی خود را احراز کند.

صرف آن شده است، و یا قیمت گوشت و نیروی عضلانی خصوصاً در اسبهای دونده مساوی کاه و جوی است که صرف آن اسب شده است؛ همچنانکه عکس قضیه نیز صادق است، یعنی بعضی اسبها یا قاطرها و گوسفندها هستند که به اصطلاح به خرجشان نمی‌ارزند.

ظاهراً علت اینکه قیمتها تدریجاً در طول تاریخ بالا می‌رود و ارزش پول کم می‌شود، قدرت طبیعت بر تولید بیشتر از مقدار کاری است که صرف آن می‌شود که تدریجاً بر محصول و قدرت خرید می‌افزاید. (باید تأمّل بیشتری بشود.)

به هر حال نظر بالا مبتنی بر اینکه «قانون مفرغ» از نظر خرید کارفرما یک قانون عادلانه است ـ آن طور که لازمه نظر مارکسیستهاست ـ سخن نادرستی است.

ثالثاً هیچ‌گونه توضیحی نمی‌دهد که چرا نیروی کار این امتیاز را از سایر کالاها دارد که قدرت ایجاد ارزش اضافی در او هست؟ همین‌قدر می‌گوید: «این کالای ممتاز». این امتیاز به چه جهت و روی چه فلسفه‌ای پیدا شد؟ به عقیده ما اولاً این خصوصیت در همه کالاها کم و بیش هست، در سرمایه نیز این خصوصیت هست؛ و ثانیاً این خصوصیت و امتیاز در خصوص نیروی کار از آن جهت است که مربوط است به طبیعت زنده. طبیعت زنده مولّد است، یک بر صد محصول می‌دهد. به قول بعضی فلاسفه الهی طبیعت مرده از لحاظ مقدّمیّت در طبیعت زنده، مُعِدّ است نه علت ایجابی.

رابعاً چرا باید تمام سود کارخانه را منحصراً از کار کارگر بشماریم؟ این سود در اثر همکاری کارِ به اصطلاح زنده و کارِ به اصطلاح مرده پیدا می‌شود؛ یعنی سود جدید مولود و فرزند این پدر و مادر است؛ هر دو در این فرزند شریکند. بلی، در مواقع خاصی ارزش اضافی مربوط به کارگر است. مثلاً

خطاط یا نقاشی فقیر که وسائل در اختیار ندارد و گرسنه است نمی‌تواند ایجاد اثر کند؛ یا مؤلفی که وسائل طبع و نشر در اختیار ندارد یا فقیر است و برای مدت تألیف احتیاج دارد بالفعل به پول، و از آن طرف خریدار، یعنی کسی که قوه خرید داشته باشد یا کسی که از سود این معامله آگاه باشد، منحصر به فرد است و یا خریداران همدست شده جلوی رقابت را گرفته‌اند، نقاش یا خطاط یا مؤلف بیچاره مجبور است که به اصطلاح نیروی کار خود را به قیمت ارزانی بفروشد و با ابزار کارفرما و روی کاغذ و تابلوی او برای او بنویسد و تابلویی تهیه کند که صدهزار ریال قیمت داشته باشد ولی در مقابل عمل خود هزار ریال بگیرد. اما نام این، ارزش اضافی نیست، یعنی چنین نیست که چون کارفرما بخور و نمیرِ هنرمند را به او پرداخته است پس ارزش واقعی نیروی کار او را داده است و در این میان ارزش اضافی جوشیده است؛ بلکه واقعاً ارزش نیروی کار او معادل است با تمام قیمت آن اثر منهای بهای کاغذ و سایر لوازم و فعالیتهایی که در مقدمه و مؤخره این کار لازم است؛ و اگر صاحب تابلو مالک کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها نباشد با مالک واقعی کاغذ و سایر لوازم و فعالیتها در این مولود و فرزند سهیم می‌باشد، ولی البته سهم آنها مساوی نیست، سهم هرکدام بستگی دارد به ارزش بازاری آنها و کاری که صرف آنها شده است (چون مصنوع جمادی هستند) و بستگی دارد به میزان دخالتی که در تکوین آن اثر از لحاظ علّی و معلولی داشته‌اند.

صفحه ۲۷ :

باری بنا بدین مقدمه و استدلال، این ارزش اضافی که کارگر در زمان کار اضافی ایجاد می‌نماید سرچشمه سود است.

از آنچه در بالا گفته شد پاسخ این مدعا روشن است.
در صفحه ۵۸ تحت عنوان «سرمایه» می‌گوید:

ما می‌دانیم که نیروی کار به تنهایی در جریان تولید دخالت ندارد، بلکه ابزار تولید مانند ماشینها، بنای کارخانه، مواد اولیه، مواد کمکی نیز لازم است... ایجاد ارزش اضافی ممکن نمی‌گردد مگر به واسطه اتحاد و تشریک مساعی نیروی کار با وسائل تولید... ماشینها، بنای کارخانه، مواد اولیه و مواد کمکی را نمی‌توان سرمایه نامید مگر به یک شرط و آن این است که این اشیاء برای ارزش اضافی و یا به عبارت دیگر برای استثمار نیروی کار مزدور به کار روند. یک چکش را اگر در دست کارگری باشد که از محصول کار خود زندگی می‌کند نمی‌توان سرمایه نامید، در صورتی که همین چکش در یک کارخانه که در آنجا ارزش اضافی ایجاد می‌گردد جزء سرمایه محسوب می‌شود.

تعبیر بالا که ابزار تولید هنگامی نام سرمایه دارد که برای استثمار نیروی کار مزدور به کار رود، مصادره به مطلوب در تعریف است.
در صفحه ۵۹ تحت عنوان «سرمایه ثابت و سرمایه متغیر» می‌گوید:

در بخش پیش شرح دادیم که افزار تولید و نیروی کار را مجموعاً «سرمایه» می‌نامند. در این بخش تفاوت اساسی که بین افزار تولید از طرفی و نیروی کار از طرف دیگر وجود دارد

شرح می‌دهیم: اول افزار تولید مثلاً یک ماشین را در نظر می‌گیریم. همه می‌دانیم که یک ماشین می‌تواند مدت زیادی دوام کند و در تولید کالاهای مختلف شرکت کند. البته در این مدت ماشین رفته رفته در اثر استعمال کهنه و فرسوده می‌شود... حالا فرض کنیم یک ماشین ده هزار ریال خریده شده و این ماشین مدت ده سال دوام و کار می‌کند، پس در هر سال به اندازه یک دهم از بهای اصلی آن کم می‌شود و به بهای کالایی که در هر سال به کمک این ماشین تولید می‌شود منتقل می‌گردد. این انتقال بهای ماشین به بهای کالا را «استهلاک سرمایه» می‌نامند... این استدلال درباره یک قسمت دیگر از سرمایه که شامل مواد اولیه و مواد کمکی است صحیح نمی‌باشد، زیرا این مواد فقط یک بار در جریان تولید دخالت دارند... کلیه ارزش این مواد یکباره به کالای جدید منتقل می‌گردد. با وجود این تفاوت، این دو قسمت از سرمایه دارای یک وجه اشتراک‌اند که ذکر آن کمال اهمیت را دارد و آن این است که نه ابزار تولید و نه مواد اولیه و کمکی قادر به ایجاد ارزش جدید نیستند، بلکه فقط می‌توانند ارزش خود را به کالای جدید منتقل سازند. این انتقال فقط به واسطه وجود کار تحقق می‌یابد.

اگر مقصود این است که افزار تولید و مواد اولیه و کمکی به تنهایی قادر به ایجاد ارزش جدید (محصول) نمی‌باشند، درست است، ولی نیروی کار هم

اینچنین است[۱]؛ و اگر مقصود این است که عملاً دخالتی در ایجاد ارزش ندارند، انکار یک امر بدیهی است. همان‌طور که در گذشته گفتیم محصول جدید مولود پدر ومادر بالاشتراک هستند. فرضیه بالا نظیر فرضیه کسانی است که می‌گویند فرزند فقط مولود پدر است و مادر ظرفی بیش نیست.

صفحه ۶۱:

آن قسمت از سرمایه را که برای تهیه ابزار کار و مواد اولیه و کمکی به کار برده می‌شود، چون در جریان تولید، کمیت خود را تغییر نمی‌دهد یعنی ارزش آن افزوده نمی‌گردد «سرمایه ثابت» می‌نامند. قسمت دیگر که برای خریداری نیروی کار است، چون در جریان تولید، کمیت آن تغییر می‌یابد «سرمایه متغیر» نامیده می‌شود.

مطابق آنچه ما گفتیم که ارزش اضافی مولود افزار کار و نیروی کار هر دوتاست، پس هر دو سرمایهٔ متغیرند و سرمایهٔ ثابت نداریم. فرقی میان پولی که صرف خرید افزار می‌شود با پولی که صرف مزد می‌شود نیست.

۱. ممکن است کارخانه‌ای ایجاد گردد که احتیاج به کارگر به هیچ وجه نداشته باشد و تمام کارها را کارخانه انجام دهد، پس احتیاجی در تولید به کارگر نباشد.

سرمایه داری و سوسیالیسم

از دیدگاه اسلام

سرمایه‌داری و سوسیالیسم از دیدگاه اسلام

در باب سرمایه‌داری و سوسیالیسم از لحاظ انطباق و عدم انطباق آنها با اسلام این مطلب به ترتیب ذیل باید بحث شود: سرمایه‌داری در دنیای امروز یک پدیده نو و بی‌سابقه‌ای است که دو سه قرن از عمر آن بیشتر نمی‌گذرد، و یک پدیده اقتصادی و اجتماعی نوی است که محصول پیشرفت و ترقی تکنیک جدید است؛ از این رو مستقلاً به عنوان یک مسئله مستحدث باید از آن بحث شود. فقهای عصر از مسائل بانک و بیمه و چک و سفته به عنوان مسائل مستحدث کم و بیش بحثهایی کرده و می‌کنند ولی توجه ندارند که رأس و رئیس مسائل مستحدثه خود سرمایه‌داری است، زیرا ابتدائاً چنین تصور می‌رود که سرمایه‌داری یک موضوع کهنه و قدیمی است که شارع اسلام برای آن حدود و موازینی مقرر کرده است؛ تجارت، اجاره، مستغلّات، مزارعه، مضاربه، مساقات، شرکتها، همه اینها سرمایه‌داری است که در اسلام برای آنها احکام و مقرراتی تعیین شده است، اما اینکه مقدار سرمایه کمتر یا

بیشتر باشد ربطی به مطلب ندارد. ولی حقیقت مطلب این طور نیست؛ سرمایه‌داری جدید یک پدیده جداگانه و مستقل و بی‌سابقه‌ای است و جداگانه و مستقلاً باید درباره آن اجتهاد کرد؛ همچنانکه تجارت در دنیای جدید سرمایه‌داری با تجارت ساده قدیم از لحاظ ماهیت ممکن است متفاوت باشد. این موضوع از لحاظ اصول علم اقتصاد باید مورد مطالعه قرار گیرد، زیرا ادعا می‌شود که سرمایه‌داری جدید یک نوع استثمار بیّن و اکل مال به باطلِ مسلّمی است، معامله‌ای است که یک طرف محصول زحمت کشیدن دیگری را مفت و مسلّم می‌خورد و می‌برد. در سرمایه‌داری جدید بحث در این نیست که سرمایه‌دار با انصاف است یا بی‌انصاف، بحث در این است که اگر سرمایه‌دار بخواهد حق واقعی کارگر را بدهد باید از سود مطلقاً صرف‌نظر کند، و همچو سرمایه‌داری هرگز در دنیا پیدا نخواهد شد، و اگر بخواهد سود ببرد، هر اندازه ببرد، دزدی و غصب است.

مشخِّص اصلی سرمایه‌داری جدید (کاپیتالیسم) از سرمایه‌داری قدیم ـ و به طریق اولیٰ از سوسیالیسم ـ این است که سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را برای فروش می‌خرد نه برای آنکه شخصاً به آن احتیاج دارد؛ با این نیروی کار، اضافه ارزش ایجاد می‌کند. اضافه ارزش که مولود نیروی کار کارگر است و طبعاً متعلق به خود او است همان سودی است که کارفرما می‌برد. این است که می‌گویند سرمایه‌داری جدید عین استثمار کارگر است.

آنچه در قدیم به عنوان اجاره بود این بود که کارگر محصول کار یا نیروی کار خود را به دیگری که به آن احتیاج داشت می‌فروخت و آن دیگری نیز آن کالا را به قیمت واقعی بازاری می‌خرید، مثلاً او را مستخدم خانه خود یا دفتر خود قرار می‌داد، و یا به وسیله او دیوار خانه خود را بالا می‌برد، اما با نیروی کار او تجارت نمی‌کرد که مستلزم این باشد که به قیمتی بخرد و به قیمت بیشتری

محصول آن را بفروشد. در مضاربه می‌توان گفت هم سرمایه کار می‌کند و هم عامل و هر کدام به حسب قرارداد سهم خود را می‌برند. در مزارعه نیز هم زمین عمل می‌کند و هم عامل و هر کدام سهم خود را می‌برند؛ و بالاخره صاحب پول یا زمین نمی‌خواهد نیروی کارگر را بخرد و محصول کار او را به قیمت بیشتر بفروشد (هرچند مضاربه و مزارعه در رژیمهای غیر سرمایه‌داری نیز بنا بر اصول حضرات مورد خدشه قرار می‌گیرد[۱]. در آینده ان‌شاءالله در این جهت بحث خواهد شد).

برهانی که در این زمینه اقامه شده است مشتمل بر دو پایه است:

۱. ارزش هرچیزی به واسطه مقدار کاری است که بر روی آن صورت گرفته است؛ یعنی اولاً مالیّت و ارزش به واسطه کار پیدا می‌شود؛ و ثانیاً مقدار و میزان ارزش تابع مقدار و میزان کاری است که روی یک کالا صورت می‌گیرد.

۲. سودی که کارفرما می‌برد محصول کاری است که کارگر کرده و طبعاً به کارگر تعلق دارد. این سود، ارزش اضافی بر مزد است و بدون دلیل، سرمایه‌دار آن را به خود اختصاص داده است.

مقدمه اول نظریه‌ای است که علمای مکتب اقتصاد کلاسیک امثال آدام اسمیت و ریکاردو آن را ابراز داشتند و کارل مارکس از آنها پیروی کرده است. ولی نظریه دوم یعنی نظریه ارزش اضافی ظاهراً از ابتکارات خود کارل مارکس است (هرچند می‌توان گفت که نظر دوم لازمه و نتیجه روشن نظر اول است).

---

۱. بلکه قبلاً گفتیم که اگر این اصل را قبول کنیم که ارزش مساوی کار است، اشیاء یک قیمت واقعی غیرقابل تغییری پیدا می‌کنند و فروش خانه به زیادتر از قیمتی که تمام شده، یا اجاره بهای آن بیشتر از قیمت خود خانه، جزء ارزش اضافی خواهد بود مگر اینکه برای عامل زمان هم ارزش قائل شویم.

اما راجع به خود ارزش، یعنی راجع به منشأ ارزش: در باب ارزش چند جور می‌توان نظر داد[1]:

الف. ارزش اشیاء ذاتی آنهاست. بعضی امور ذاتاً با ارزش‌اند و بعضی ذاتاً بی‌ارزش. امور با ارزش نیز ذاتاً با یکدیگر متفاوتند. ارزش اشیاء با ذات و ماهیت آنها مرتبط است.

این نظریه بالضروره باطل است، زیرا ارزش اشیاء مربوط به اشیاء فی حدّ نفسها نیست نظیر وزن و حجم و صلابت، مربوط است به اشیاء از آن نظر که با انسان مرتبط می‌باشند. اگر انسان نباشد ارزش به معنی اینکه اشیاء قابل تقویم باشند نیز نیست.

ب. ارزش اشیاء صرفاً قراردادی و اعتباری است. ارزش اشیاء به هیچ نحو مربوط به یکی از صفات ذاتی اشیاء یا صفات عرضی و عارضی آنها ـ از قبیل شکل و صورتی که بالطبع یا با عمل انسان دارا می‌باشند ـ نیست، بلکه بشر همان‌طوری که بسیاری از چیزهای دیگر را اعتبار می‌کند، مثلاً ریاست و مرئوسیت و زوجیت و ممکن است عکس آنها یا عدم آنها را نیز اعتبار کند، در مورد ارزش نیز چنین است. این نظر نقطه مقابل نظر سابق است.

این نظر نیز باطل است. هر چند در مورد پول و خصوصاً پول کاغذی

---

۱. احتمالات باب ارزش:

الف. ارزش اشیاء یک صفت ذاتی است.

ب. ارزش مربوط است به عمل و کاری که در ایجاد آنها صورت گرفته است (علت).

ج. مربوط است به اثری که بر اشیاء مترتب است (معلول).

د. مربوط است به اثر به علاوهٔ در دسترس نبودن.

هـ. صرفاً قراردادی و اعتباری است و چون مکتب سوداگران به مبادله زیاد اهمیت می‌دادند تقریباً نظر آنها این بود که مبادله ایجاد ارزش می‌کند.

و. فیزیوکراتها گفتند مبادله موجد ارزش نیست بلکه طبیعت موجد ارزش است.

شاید بتوان گفت ارزش اعتباری دارد، اما در مورد همه اشیاء نمی‌توان گفت که ارزشها اعتباری و قراردادی است.

ارزش و مالیّت و همچنین مراتب ارزش نه ذاتی اشیاء است به معنی اینکه یک صفت واقعی شیء فی نفسه و قطع نظر از انسان باشد، و نه اعتباری است به معنی اینکه قراردادی محض باشد و با حالت واقعی اشیاء بی‌ارتباط باشد؛ بلکه صفتی است که از طرفی با حالت واقعی شیء مربوط است، یعنی با خاصیت تکوینی اشیاء به حسب جنس و ماهیت و یا به حسب صفت عرضی یا عارضی آنها مربوط است و اشیاء به واسطه اثری که بر آنها مترتب است دارای ارزش می‌شوند (نه به واسطه عملی که در ایجاد آنها صورت گرفته است)، و از طرفی دیگر با انسان مرتبط است، یعنی ارتباط با انسان است که منشأ انتزاع این صفت می‌شود. از این نظر ارزش نظیر مفید بودن و یا ملایمت است که یک صفت اضافی است ولی در عین حال عین مفید بودن و ملایمت نیست، زیرا مفید بودن و ملایمت با انسان، قابل کم و بیش شدن و بالا و پایین رفتن نیست اما ارزش این طور نیست، ارزش و قیمت و مالیّت و بها ـ یا هرچه دیگر اسم بگذاریم ـ نوساناتی پیدا می‌کند و مسلّماً این نوسانات مربوط به مفید بودن نیست. درجه مفید بودن نوسان پیدا نمی‌کند. عرضه و تقاضا در مفید بودن اثر ندارد ولی در ارزش و قیمت اثر دارد.

ولی از این اشکال می‌توان جواب داد به اینکه ارزش یک صفت واقعی است ولی نه به اعتبار اشیاء فی‌نفسها بلکه به اعتبار اشیاء برای انسان؛ و البته ارزش مساوی با مفید بودن نیست بلکه ارزش مساوی است با مفید بودن و احتیاج انسان، و چون احتیاج انسان به نوع کالاست نه به شخص، به هر اندازه که وفور و عرضه زیاد شود احتیاج به شخص کالا کمتر می‌شود و از ارزش می‌افتد تا درجه‌ای که اگر مانند هوا همه جایی شود بکلی از ارزش

ساقط می‌شود. وفور و عرضهٔ زیاد از قبیل توسعه سطح اتکاء جسم است که هر چه بیشتر شود قوه ثقل تقسیم می‌شود و هرچه کمتر شود فشار قوه ثقل متوجه به یک نقطه می‌شود. این قوه همان قوه توجه و خرید مردم است؛ و عبارت بهتر این است که بگوییم: ارزش ناشی از دو چیز است: مفید و مورد احتیاج بودن، و در دسترس نبودن به معنی در انحصار دیگران بودن؛ و هرچه که جنسی وافرتر باشد خود وفور اجباراً کالا را از دست صاحب آن کالا بیرون می‌آورد و به بازار می‌کشد. این نظر منطبق است با نظر عـرضه و تـقاضا در تعیین بها که بعداً گفته خواهد شد.

ج. نظر سوم درباره ارزش این است که ارزش تابع مفید بودن است و هر اندازه اشیاء مفیدتر باشند قهراً ارزش بیشتری پیدا می‌کنند. این نظریه نـیز باطل است، زیرا اولاً ما گفتیم که اگر ارزش به معنی مفید بودن ـ یا لااقل تابع مفید بودن ـ بود و صد درصد بـه آن بسـتگی داشت نـمی‌بایست بـه حسب عرضه و تقاضا نوسان پیدا کند. بعلاوه ما می‌بینیم بسیاری از اشیاء با اینکه بیشتر مورد احتیاج می‌باشند، مثل نان و آب، قیمت کمتری دارند، اما بعضی چیزهای دیگر با اینکه از تجملات زندگی است و چندان مورد احتیاج نیست صدها برابر نان قیمت دارد، مانند عطر و لوازم تجمل زنانه.

د. منشأ ارزش مفید و مورد احتیاج بودن است به علاوهٔ در دسـترس نبودن. (در دسترس نبودن همان ندرت یا قابلیت انحصار است که قبلاً درباره آنها و تفاوت میان آنها بحث کردیم)؛ به عبارت دیگر: عرضه و تقاضا. ایـن همان است که قبلاً از آن یاد کردیم و از **اصول علم اقتصاد** نوشین نیز نقل و از زبان خود آنها انتقاد کردیم. حاصل انتقاد آنها این است[۱] که اگر مطلب از این

۱. لیکن بعداً این انتقاد رد خواهد شد.

قرار است باید هر دو کالایی که به یک اندازه مورد احتیاج است و تقاضا دارد و به یک اندازه در دسترس است و به بازار عرضه شده است دارای یک قیمت باشد. مثلاً در هر خانه‌ای هم قیچی لازم است و هم چرخ خیاطی، پس تقاضای هر دو مساوی است، بلکه تقاضای قیچی بیشتر است، و در بازار این هر دو به حد وفور پیدا می‌شود، پس باید قیمت ایندو مساوی باشد و حال آنکه این طور نیست. علت تفاوت قیمت چرخ خیاطی و قیچی تفاوت مقدار کاری است که روی آنها صورت گرفته است. پس ارزش و بها تابع عرضه و تقاضا نیست. بعلاوه ما می‌بینیم که ارزش و بها بر عرضه و تقاضا تأثیر دارد. اگر قیمت یک چیز زیاد باشد سبب افزایش عرضه و کاهش تقاضا می‌گردد و اگر به عکس، ارزش پایین باشد از عرضه می‌کاهد و بر تقاضا می‌افزاید؛ و چیزی که عرضه و تقاضا را تحت تأثیر قرار می‌دهد چگونه می‌توان گفت معلول آن است؟

هـ. منشأ ارزش فقط کار است. میزان ارزش نیز بستگی دارد به مقدار کاری که روی اشیاء صورت می‌گیرد. این همان نظری است که آدام اسمیت و ریکاردو ابراز کردند و کارل مارکس نیز آن را انتخاب کرده است.

بر این نظر نیز چند ایراد وارد است:

اوّل اینکه اگر کار صد درصد منشأ ارزش است و ارزش در حقیقت عبارت است از مقدار کاری که روی یک کالا صورت می‌گیرد، چرا و به چه علت عرضه و تقاضا در ارزش نوسان ایجاد می‌کند؟ طرفداران «ارزش = کار» همین‌قدر می‌گویند: «نوسانات عرضه و تقاضا پیرامون سطح معینی رخ می‌دهد ولی هرگز خود آن سطح را تعیین نمی‌نماید؛ خود آن سطح را کار تعیین می‌کند.» در **اصول علم اقتصاد** نوشین صفحه ۲۳ پس از آنکه تنظیم لایشعر روابط کار را در اجتماع مبادله‌ای نقل و انتقاد می‌کند می‌گوید:

... در جریان این تنظیم که لایشعر صورت می‌گیرد به ندرت اتفاق می‌افتد که بهای یک کالا به تحقیق مساوی ارزش آن کالا باشد. بدین طریق می‌بینیم که در اقتصاد مبتنی بر مبادله، تعادلی که باید در روابط تولید برقرار باشد (تعادل مقادیر کارها)، چون این تعادل در نتیجه مبادله کالاها با تنظیم لایشعر برقرار می‌گردد، پس این تعادل ابداً ثابت و تغییرناپذیر نیست...

این در حقیقت عذری است که در اینجا آورده شده است در مقابل اشکالی که بر اصل «ارزش = کار» وارد است. قبلاً در خود این کتاب گفته شد که قوانین حاکم بر اقتصاد مانند قوانین طبیعی قطعی و تخلف‌ناپذیر است؛ و اگر این مطلب درست باشد که کار موجد ارزش است و ارزش صد درصد بستگی دارد با مقدار کار، محال و ممتنع است که تعادل میان روابط تولید یا مقادیر کارها بهم بخورد.

دوم اینکه کار علت و ایجاد کننده ارزش است نه اینکه مساوی با ارزش است[1]، آنهم یکی از علل ایجاد ارزش است نه علت منحصره؛ یعنی کار سبب می‌شود که شیء، مفید و رافع احتیاج بشود و به حالتی درآید که مفید به حال بشر باشد؛ و اگر شیء فی حدذاته چنین بود یا اینکه بشر قادر بود با خواندن یک ورد شیئی را به آن حالت درآورد، باز آن شیء دارای ارزش می‌شد به

۱. به عبارت دیگر ارزش هر شیء ناشی از اثری است که بر آن شیء مترتب می‌شود نه از علتی که آن را ایجاد کرده است، خواه آن علت کار باشد یا غیر آن. البته اثر داشتن به تنهایی علت ارزش نیست، ندرت و تحت انحصار بودن نیز، هم در اصل ارزش هم در درجه ارزش دخیل است.

شرط آنکه به شکلی باشد که در دسترس همه نباشد و قابلیت اختصاص و انحصار داشته باشد. و اما علت اینکه چیزی که کار بیشتری روی آن صورت گرفته ارزش بیشتری دارد از چیز دیگری که کار کمتری روی آن صورت گرفته با آنکه هر دو مفید و مورد احتیاج و به یک اندازه در دسترس می‌باشند این است که آن چیزی که کار بیشتری لازم دارد، مثل چرخ خیاطی، بالقوه از چیزی که کار کمتری لازم دارد، مثل قیچی، کمیاب‌تر است، زیرا فرض این است که ایندو را کار بشر دارای ارزش می‌کند یعنی آنها را به حالت مفید درمی‌آورد، ولی از طرف دیگر بشر تابع قانون اخفّ و اسهل است، همیشه به دنبال این است که چیزی را دارای ارزش کند یعنی به صورت شیء مفید درآورد که کار کمتری بخواهد. پس آمادگی بشر برای این‌گونه کارها بیشتر است و در درجه اول است و به ترتیب آسانی و سختی آمادهٔ کارهای دیگر است و تنها با بالا بودن قیمت است که می‌توان جلوی نایابی آن را گرفت.

غیر از اخفّ و اسهل بودن، بی‌خطر بودن، شریف و مطابق وجدان بودن، ایضاً مطابق ذوق یا عادت شخصی بودن نیز مؤثر است. چرا جنس قاچاق گران است؟ چون بازی با جان است. چرا کارهای بی‌شرفی پول زیادتر می‌برد؟ چون منفور طبع است. چرا بعضی کارها با همه سختی فراوان است؟ چون مردم عادت کرده‌اند و یا اینکه با ذوق عده‌ای سازگار است.

پس نقضی که از طرف طرفداران اصل «ارزش =کار» بر نظریه «ارزش مساوی است با مفید بودن و در دسترس نبودن» یا «قانون عرضه و تقاضا» نقل کردیم وارد نیست.

سوم اینکه اگر ارزش بستگی دارد به مقدار کار، پس علت گرانی «احجار کریمه» چیست؟ فلزات قیمتی نیز همین طور. خود طلا که پول اصلی است مادهٔ نقض نظریه «ارزش =کار» است. در **اصول علم اقتصاد** نوشین صفحه

۴۲ می‌گوید: «سکه طلا کالایی است دارای ارزش معین...» آیا گوهرهای گرانبهای جهان از آن جهت گرانقیمت‌اند که کار بیشتری روی آنها صورت گرفته است؟ آیا ارزش دریای نور و کوه نور به علت کار زیادی است که روی آنها صورت گرفته است؟

چهارم اینکه پس چرا یک کالا با ورود کالای جدیدِ مفیدتر و موافق سلیقه‌تر از لحاظ زیبایی و غیره یکمرتبه از ارزش می‌افتد؟ خواه آنکه کالای جدید از لحاظ جنس با کالای قدیم متفاوت باشد، مانند جوراب نخی و جوراب نایلون، و یا در کالای جدید ابتکاری صورت گرفته که او را مفیدتر کرده است، مانند ابتکارهای گوناگونی که در لوازم صنعتی از قبیل اتومبیل صورت می‌گیرد[1].

پنجم: دو نفر با هم و به اندازه هم کاری را صورت می‌دهند ولی یکی از آنها به واسطه ابتکار ذاتی آن کار را به نحو احسن صورت می‌دهد و کارش ارزش بیشتری پیدا می‌کند.

ششم: بسیاری از چیزها بدون آنکه بشر کاری روی آنها صورت بدهد ارزش و مالیّت و قیمت دارند، مانند ماهیها و چوبهای جنگلی و میوه‌های جنگلی و دواهای صحرایی. قیمت آنها با زحمتی که برای تحت اختیار قرار دادن آنها کشیده می‌شود متناسب نیست؛ بلکه بعضی از آنها را زورمندها یا دولتها تنها کاری که کرده‌اند این است که مانع استفاده عموم شده‌اند.

هفتم: گاهی برای دو محصول طبیعی مثل جو و گندم به اندازه هم

۱. همچنین یک اتومبیل به صرف اینکه چند ماه کار کرد و از دست اول بودن خارج شد، در حدود ربع و یا ثلث قیمتش کاهش می‌یابد، در صورتی که از مقدار کار مجسم هرگز به آن اندازه کاسته نشده است، به عبارت دیگر یک صدم آن هم استهلاک نشده است، چرا؟ چون دست اول بودن و بکر بودن، برای روح متجمل و خودپرست بشر ارزش خاصی دارد.

انرژی صرف می‌شود و معذلک ارزش آنها با هم متفاوت است. اگر گفته شود به حکم قانون طبیعی «تلاش کمتر برای سود بیشتر» محال است که بشر با توجه به اینکه از دو کار یکی از آنها سود بیشتری دارد انرژی خود را صرف کار کم‌سودتر بکند، چگونه ممکن است به تولید جو ـ در مثال بالا ـ بپردازد؟ جواب این است: این در صورتی است که شرایط از هر جهت برای هر دو کار مساوی باشد. ولی گاهی به واسطه شرایط مکانی یا زمانی، در جایی یا زمانی که می‌شود به تولید محصول کم‌سودتر پرداخت، به محصول پرسودتر نمی‌توان پرداخت. مثلاً ممکن است زمین مساعد برای گندم‌کاری یا چغندرکاری نباشد یا آب لازم که از کوهستان رایگان می‌آید برای محصول پرسود کافی نباشد و یا آنکه زمانی را که کشاورز صرف تولید محصول کم‌سود می‌کند مساعد برای تولید محصول پرسود نیست. محصول پرسود، از لحاظ زمانی و مکانی محدود می‌گردد به حد معین، ناچار کشاورز در خارج از آن حدود به کار دیگر می‌پردازد. حتی دیده می‌شود که یک کشاورز در شبهای بلند زمستان وقت خود را صرف نخ‌ریسی که از عهده یک پیرزن مفلوک نیز می‌آید و برای آن کشاورز ممکن است ساعتی یک ریال مثلاً بیشتر ارزش نداشته باشد می‌کند در صورتی که کار او در روز در صحرا اقلاً ساعتی ده ریال ارزش دارد، چرا؟ چون در شب و در زیر کرسی کار تولیدی دیگری نمی‌تواند انجام دهد.

هشتم: دلیل دیگر بر اینکه ارزش مربوط است به اثر کار، یعنی قابلیت استفاده نه مقدار صرف کار، این است که ممکن است شخصی به واسطه وضع خاص برای کار کوچکی مجبور باشد انرژی زیاد مصرف کند ولی چون اثر کارش زیاد نیست کارش ارزش کمتری دارد؛ مثل اینکه فی‌المثل شخص افلح مأمور پف کردن، و شَل مأمور نامه‌رسانی و ضعیف‌البصر مأمور دیده‌بانی

شود.

نهم: در نظریه «ارزش =کار» به کار فقط از جنبه مادی و صرف انرژی و به عبارت دیگر از جنبه مشترک حیوانی و باربری توجه شده است[۱]؛ ارزش و اهمیت کارها متناسب با مقدار انرژی که معمولاً برای ایجاد آنها لازم است در نظر گرفته شده و به جنبه‌هایی که انسان با یک قدرت معنوی یعنی با ابتکار و به واسطه هوش و استعداد و ذوق آن را بهتر و عالیتر ایجاد می‌کند توجه نشده است. اگر همه کارها از قبیل عملگی بود مطلب از همین قرار بود. کارهای به اصطلاح ساده همین‌طور است، اما کارهای عالی و انسانی این طور نیست. آیا ارزش تألیفات، نقاشیها، خطاطیها، منبّت‌کاری‌ها، خاتم‌کاری‌ها، کاشی‌سازی‌ها بستگی به مقدار کاری دارد که صرف آنها شده است؟ آیا اگر فی‌المثل حافظ و سعدی می‌خواستند از حق‌التألیف کتابهای خود استفاده کنند و ثروت سرشاری به دست می‌آوردند، به واسطه کار زیادی است که کرده‌اند یا به واسطه ابتکار و الهامی است که دریافته‌اند؟

دهم: این که طرفداران «ارزش =کار» قطعی و مسلّم می‌گیرند که انسان همواره کوشش می‌کند از تلاش خود سود بیشتری ببرد پس محال است که کار پرسودتر را به خاطر کار کم‌سودتر ترک کند، درست نیست. این نظر مبتنی بر ماتریالیسم تاریخی است؛ مبتنی بر این است که محرک اصلی بشر در همه تولیدها و کارها منافع اقتصادی باشد و حال آنکه منافع اقتصادی یکی از محرکات بشری است. در کارهای اقتصادی غالباً همین‌طور است که هدف اصلی تحصیل سود و منفعت مادی است، ولی سایر کارها که ارزش اقتصادی

---

۱. طبق این نظریه یک کشاورز که با یک گاو زراعت می‌کند، زمین را شخم می‌زند و صاف می‌کند و با او خرمن را می‌کوبد، سهم گاو از سهم انسان که نقشه و ابتکار عمل در دست او است بیشتر است، زیرا گاو انرژی بیشتری مجموعاً صرف کرده است.

نیز دارد اکثر برخلاف است. مثلاً اکثر معلمین شغل خود را نه به واسطه اینکه درآمد بیشتری دارد بلکه به واسطه اینکه کار شریفی است و مورد علاقه آنهاست قبول کرده‌اند. برخی از کشاورزان در کنار محصولهای پرسود به ایجاد محصولهای پرزحمت و کم‌سود و نمونه نیز می‌پردازند، فقط به خاطر اینکه از این افتخار برخوردار باشند که در مزرعه آنها همه‌گونه محصول وجود دارد. در میان مؤلفین یا نقاشان آثاری یافت می‌شود که مورد پسند عامّه است و کار کمتری لازم دارد، و آثاری یافت می‌شود که مورد استفاده خاصه است ولی زحمت فوق‌العاده‌ای لازم دارد. از لحاظ اقتصادی صرفه با کار اول است ولی مؤلف یا نقاش هرگز حاضر نیست تمام وقت خود را صرف کار ساده پرسود بکند. مرحوم قمی کتاب **مفاتیح** را در چند ماه و **سفینة‌البحار** را در ۲۵ سال تألیف کرد. **سفینة‌البحار** تقریباً صد برابر **مفاتیح** است و سود آن یک صدم **مفاتیح** (اگر مؤلف می‌خواست حق‌التألیف بگیرد)، ولی مؤلف هرگز حاضر نیست وقت خود را صرف کارهایی نظیر **مفاتیح** بکند. خود نویسنده این اوراق، با صرف وقت کم در **داستان راستان** سود بهتری می‌برد از صرف وقت زیاد در تدریس **اسفار** یا تألیف **اصول فلسفه** و غیره، ولی هرگز حاضر نیست عقربه فعالیت خود را متوجه سود اقتصادی به تنهایی بکند.

یکی از ایرادهای مهم بر اصل «ارزش =کار» این است که به فعالیتهای بشری بیش از حد جنبه مادی و سودجویی (سود اقتصادی) داده شده است. مثل این است که همه کارها از نوع عملگی دانسته شده است و حال آنکه در همان عملگی نیز سرعملگی مزد بیشتر دارد، نه به واسطه صرف انرژی بیشتر، بلکه به واسطه زبر و زرنگی بیشتر سرعمله.

یازدهم: نظریه «ارزش هر چیز مساوی کاری است که صرف تولید آن چیز شده است» نقش فعال طبیعت را که قادر است دهها و بلکه صدها برابر

کاری که صرف آن می‌شود تولید کند و به تعبیر قرآن شریف: **کَمَثَلِ حَبَّةٍ اَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنابِلَ فی کُلِّ سُنْبُلَةٍ مِائَةَ حَبَّةٍ**[۱] مورد غفلت قرار داده است. حداکثر این است که نظریه «ارزش =کار» در مورد طبیعت مرده و مصنوعات جمادی مثل خانه و کارخانه و کفش و کلاه و غیره صادق باشد؛ در مورد طبیعت زنده صادق نیست. طبیعت زنده ـ همان‌طوری که فیزیوکراتها گفته‌اند ـ بیش از مقداری که صرف آن می‌شود نتیجه و بار می‌دهد[۲] خصوصاً شاهکارهای طبیعت. آیا می‌توان گفت لزوماً ارزش گوشتی که در بدن یک کرّه اسب و یا اسب قیمتی هست معادل است با کاه و جو و علفی که حیوان خورده است؟ این درست مثل این است که بگوییم ارزش یک اندام زیبا و یک چشم و ابرو و چهره دلربا معادل است با خرجی که صرف تولید آن شده است، در صورتی که بشر حاضر است میلیونها ریال صرف آن کند و اگر مانند خواجه حافظ بی‌پول باشد بگوید:

شهری است پرکرشمه و خوبان ز شش جهت
چیزیم نیست ورنه خریدار هر ششم
شیراز معدن لب لعل است و کان حسن
من جوهری مفلس از این رو مشوّشم

و به همین دلیل ـ همان‌طوری که قبلاً گفتیم ـ هرگز نمی‌توان گفت ارزش نیروی کار معادل خرجی است که صرف تولید آن شده است[۳].

---

۱. بقره / ۲۶۱

۲. همان‌طوری که قبلاً اشاره کردیم مطابق نظر بعضی از فلاسفه الهی طبیعت مرده علت اِعدادی طبیعت زنده است نه علت ایجابی آن. لهذا مانعی ندارد که معلول بر علت افزایش داشته باشد.

۳. این برهان را به این شکل نیز می‌توان بیان کرد که با مسئله ارزش اضافی نیز بستگی پیدا کند: اگر «ارزش = کار» است آیا هر شیء صاحب ارزش فقط ارزش خود را

←

مطابق نظر «ارزش =کار» ناچار باید ارزش واقعی نیروی کارگر را معادل حداقل زندگی او دانست و الا قاعده کلی «ارزش =کار» در مورد این کالای بالخصوص یعنی نیروی کار بهم می‌خورد. پس ناچار باید قانون مفرغ را که مالتوس و دیگران ابداع و تأیید کرده‌اند[1] آقایان یک قانون عادلانه بدانند؛ چیزی که هست، مدعی هستند که در این میان یک اضافه ارزش می‌جوشد که محصول عمل کارفرما نیست و کارفرما آن را می‌برد. جرم کارفرما به عقیده آقایان این نیست که مزد کارگر را کمتر از میزان واقعی می‌پردازد، جرمش این است که اضافه ارزش را مجّاناً می‌برد؛ در صورتی که اضافه ارزش محصولِ چیزی است که به عقیده آقایان، کارفرما به نرخ عادلانه آن را خریده است؛ چرا باید کارفرما را ظالم و استثمارگر دانست؟ اگر شخصی فی‌المثل گاو و یا گوسفندی را به قیمت عادله بخرد و از نیروی تولید بچه و شیر اینها بیش از مقدار کاری که صرف تولید اینها کرده است سود ببرد، باید او را مفتخوار و ظالم دانست؟!

نظریه مارکس در باب اضافه ارزش بیش از آن اندازه که اثبات کند

← می‌تواند پس بدهد و به غیر منتقل کند، یا قادر است اضافه ارزش بر ارزش واقعی خود ایجاد کند؟ اگر قادر نیست پس لازم می‌آید تکامل اقتصادی هرگز رخ ندهد و این خلاف ضرورت است. اگر قادر است ایجاد کند پس ناچار یک موجود می‌تواند اضافه ارزش ایجاد کند و در این صورت نمی‌توان فقط این را به نیروی بازوی انسان اختصاص داد؛ یا تمام موجودات این طور هستند و یا خصوص طبیعت زنده این طور است و این یا از آن جهت است که طبیعت زنده قادر است بیش از مقدار ماده‌ای که صرف آن شده است نیرو و ماده تولید کند (طبق نظر صدرالمتألهین) و یا از آن جهت است که کار یگانه عامل ایجاد ارزش نیست، خود طبیعت نیز ایجاد ارزش می‌کند و ارزش =کار نیست، کار یکی از علل و عوامل ایجاد ارزش است؛ ارزش عبارت است از ارج داشتن چیزی و آن تابع فایده و احتیاج است از طرفی، و تابع ندرت و قابلیت انحصار است از طرف دیگر.

۱. رجوع شود به کتاب **عقاید بزرگترین علمای اقتصاد** ص ۸۲ و ص ۹۰.

کارفرما استثمارگر است، اثبات می‌کند که استثمارگر نیست. آن وقت می‌توان کارفرما را استثمارگر دانست که مزد کارگر را با مقیاس اثر کارش بسنجیم نه با مقیاس علل ایجاد نیروی کار وی. اگر با مقیاس اثر کار وی بسنجیم آن وقت می‌توانیم ادعا کنیم که قیمت واقعی مزد کارگر باید به تناسب اضافه تولید بالا برود و حق طبیعت زنده در مقابل حق طبیعت مرده باید محفوظ بماند.

می‌توان بیان بالا را دلیل دوازدهم بر رد نظریه «ارزش = کار» دانست، به این بیان که اگر ارزش هر چیز مساوی کاری باشد که صرف ایجاد آن شده است لازم می‌آید که ارزش نیروی کار معادل مخارج کارگر باشد نه بیشتر. پس لازم می‌آید که قانون مفرغ عادلانه باشد و کارفرما اضافه ارزش را بحق ببرد و کار ظالمانه‌ای صورت نداده باشد.

به طور کلی نظریه «ارزش = مقدار مصرف انرژی از نظر تعادل مقادیر واقعی کارها و استحقاقها برای بهره‌ها» یک نظریه ضد کارگری است.

□

در کتاب **تاریخ عقاید اقتصادی** تألیف لوئی بدن، ترجمه دکتر هوشنگ نهاوندی نظریه ارزش مارکس را انتقاد می‌کند به کمتر از انتقاداتی که ما کردیم. اضافاتی که در آنجا هست یکی این است که می‌گوید:

> عصاره نظریه مارکس این است که اساس ارزش تنها بر کارِ دستی نهاده شده و تنها بازوی انسان ممکن است خلاق ارزش باشد؛ نه اختراع تولید ارزش می‌کند نه سازمان‌گذاری و نه مدیریت[1].

۱. تاریخ عقاید اقتصادی، ص ۱۴۲

این بیان از نظر مولّد ارزش بودن سازمان و مدیریت، بیان تازه‌ای است، از آن نظر که با اینکه قبول کنیم که منشأ ارزش کار است، باید قبول کنیم که سازمان و همچنین مدیریت در ایجاد کار مؤثر است.

در صفحه ۱۴۳ آن کتاب می‌گوید:

> کار به خودی خود به وجود آورنده ارزش نیست. یک تابلوی نقاشی زننده نازیبای نامأنوس ارزشی ندارد ولو آنکه ساعتهای طولانی برای ساختن و پرداختن آن به هدر رفته باشد.

این بیان چندان تازه نیست، فقط مؤید نظری است که قبلاً گفتیم که کار مساوی ارزش نیست، موجد ارزش است، همچنانکه جنس و فرم و ابتکار نیز موجد ارزش است. حقیقت ارزش عبارت است از مفید و مطلوب بودن در زمینه عدم عمومیت و رایگانی، و به عبارت دیگر در زمینه ندرت، و یا به عبارت دیگر در زمینه قابلیت تخصیص و انحصار.

ایضاً در همان صفحه می‌گوید:

> نتیجه منطقی نظریه مارکس این است که ارزش در زمان تغییر نمی‌کند، ولی همه می‌دانیم که این طور نیست؛ شراب خوب با گذشت زمان ارزش بیشتری می‌یابد، حال آنکه...

این ایراد باید به دو ایراد تجزیه شود: یکی اینکه عامل زمان بما هو هو ایجاد ارزش می‌کند به عنوان قدمت، مثل عتیقه‌ها، سکه‌های قدیم، خطوط قدیم، بناهای قدیمی، امثال اینها. دیگر اینکه خود طبیعت در طول زمان

تأثیراتی می‌کند که ارزش را بالا می‌برد. ترشی کهنه، سیر هفت ساله و غیره از این قبیل است.

معلوم می‌شود که طبیعت مرده (البته طبیعت نه صنعت) نیز احیاناً مانند طبیعت زنده مولّد ارزش می‌شود از راه اینکه عمل می‌کند، با این تفاوت که طبیعت زنده مولّد مثل است و افزایش‌دهنده است ولی طبیعت جامد فقط تغییرات کیفی می‌دهد.

از مجموع آنچه گذشت معلوم شد که ارزش نه ذاتی اشیاء است که از قبیل صفات فی‌نفسه اشیاء باشد، و نه اعتباری و قراردادی است. اصل ارزش ناشی از مفید بودن است ـ که منشأ و مبدأ تقاضاست ـ به علاوهٔ ندرت وجود، ولی البته ندرت وجودی که مبدأش قابلیت تملک و انحصار باشد. و اما درجه ارزش، یعنی بها و قیمت خاص، بستگی دارد به مقدار تقاضا و مقدار ندرت و عدم ندرت، یعنی در دسترس بودن و نبودن. کار، در طول عرضه و در دسترس قرار دادن از یک طرف، و مفید کردن و مورد تقاضا قرار دادن از طرف دیگر است، نه در عرض آنها؛ چنانکه قبلاً گذشت.

و اما بحث دوم، یعنی بحث ارزش اضافی.

در گذشته گفتیم که اگر ثابت شود سرمایه‌داری مستلزم این است که کارفرما سودی را که صد درصد به کارگر تعلق دارد می‌برد، نمی‌تواند مشروع باشد. سوسیالیستها این مطلب را با برهان خاصی خواسته‌اند اثبات کنند. (ما خود راه خاصی در آینده ذکر خواهیم کرد برای نامشروع بودن سرمایه‌داری.) مطابق فرضیه سوسیالیستها اثبات این مطلب متوقف بر اثبات دو مطلب دیگر است: اول اینکه ارزش هر چیزی مساوی کاری است که در آن چیز صورت گرفته است. دوم اینکه ارزش اضافی که در سرمایه‌داری پدید می‌آید فقط و فقط ناشی از نیروی کارگر است، افزار تولید دخالتی در اضافه ارزش ندارد.

ما اصل اول را باطل شناختیم، علیهذا احتیاجی به ابطال نظر مارکس در باب ارزش اضافی نداریم؛ ولی فعلاً بنا می‌گذاریم بر قبول اصل اول که آدام اسمیت و ریکاردو آن را ابداع کردند و مارکس از آنها پیروی کرد؛ یعنی قبول می‌کنیم که ارزش هر چیز ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است و به مقدار کاری است که در آن صورت گرفته است.

اکنون ببینیم تکلیف اضافه ارزش چه می‌شود؟ در اینجا به نظر ما در چند مطلب باید بحث شود:

الف. آیا استفاده از نیروی کار به منظور فروش و استفاده از حاصل آن، و به عبارت دیگر استفاده از اضافه ارزش، از مشخصات کاپیتالیسم جدید است یا آنکه حتی در نظام اقتصاد ساده قدیم نیز بوده است؛ و اگر در قدیم هم بوده است پس مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید چیست؟ و به عبارت دیگر فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید چیست؟

ب. آیا همان‌طور که ارزش هر چیزی ناشی از کاری است که در آن صورت گرفته است و به مقدار کاری است که در آن صورت گرفته است، قدرت ایجاد ارزش هر چیز نیز به اندازه ارزش خود آن چیز است؟ یا ممکن است چیزی بیش از اندازه ارزشی که دارد ارزش ایجاد کند، و به عبارت دیگر بیش از اندازه کاری که در ایجاد آن صورت گرفته کار تحویل دهد؟ به عبارت دیگر آیا مقدار کاری که از اشیاء ساخته است حداکثر مساوی است با مقدار کاری که در آنها تراکم یافته، و هر چیزی فقط قادر است مقدار کار متراکم شده در خود را به دیگری منتقل کند، یا قادر است بیش از آن مقدار کاری که صرف خودش شده است به دیگری منتقل نماید؟ به عبارت دیگر، مطابق اصطلاح مارکسیستها، آیا ارزش اشیاء، ثابت است یا متغیر؟ یا شقّ سومی در کار است و باید قائل به تفصیل شد و آن اینکه بعضی اشیاء قادر نیستند و بعضی اشیاء دیگر قادرند.

اگر اینچنین است رمز این تفاوت در کجاست؟

ج. آیا نظریه ارزش اضافی کارل مارکس سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه داده است یا برعکس، آن را عادلانه جلوه داده است؟ به عبارت دیگر آیا مارکس سرمایه‌داری را از جنبه اخلاقی و حقوقی تبرئه و تطهیر کرده و قانون مفرغ را تصحیح کرده است، یا ظالمانه بودن آنها را به ثبوت رسانده است؟

د. ارزش اضافی از نظر ما مربوط به عادلانه نبودن مزد است از طرفی، و به استثمار مصرف‌کننده است از طرف دیگر، و مربوط به ماشین است از جانب سوم.

ه. آیا سودی که بازرگان می‌برد سهمی از اضافه ارزش تولیدکننده است، آنچنانکه سوسیالیستها می‌گویند، و در نتیجه بازرگان تولیدکننده را استثمار می‌کند، یا سودی که می‌برد اگر زائد بر مقدار کار و ابتکاری است که به خرج می‌دهد استثمار مصرف‌کننده است نه شرکت در ارزش اضافی تولیدکننده (و یا هر دو)؟

سوسیالیستها روی قاعده‌ای که دارند مبنی بر اینکه هر چیزی جبراً در حدود قیمت واقعی خود به فروش می‌رسد و بازار تعیین‌کننده ارزش واقعی است، ناچارند که سودهای ناروای بازرگانی را تعدی به حقوق تولیدکنندگان بدانند و بس. اما به نظر ما که این مطلب را قبول نداریم سود ناروای بازرگان ممکن است تعدی به حقوق تولیدکننده باشد، و ممکن است تعدی به حقوق مصرف‌کننده بوده باشد.

و. [1] ریشه اضافه ارزش را در کاپیتالیسم جدید باید در خود تکنیک و صنعت دانست. این مخترعین هستند که توانستند ابزارهایی بسازند که بتوانند

---

۱. این قسمت مربوط است به قسمت اول و قسمت چهارم [یعنی بندهای الف و د]؛ مطلب جداگانه‌ای نیست.

صدها و بلکه میلیونها برابر کاری که صرف ایجاد آنها شده است کار تولید کنند و طبیعت را استخدام کنند. سرمایه‌دار محصول علم را که اثر نبوغ دانشمند و پیشرفت اجتماع است و به اجتماع تعلق دارد نه به فرد[1]، با خریدن استخدام می‌کند و از طرف دیگر نیروی کارگر را استخدام می‌کند و سود سرشار می‌برد. ریشه خلافکاری سرمایه‌داری جدید و همچنین تجارت را تا آنجا که با کارخانه‌داری مربوط است باید در تحت اختیار قرار دادن وسائلی که به عموم مردم تعلق دارد و قابل خرید و فروش نیست جستجو کرد. سوسیالیسم تنها از این راه است که قابل توجیه است[2]. این وسائل بر دو قسم است: وسائل و

---

۱. زیرا حتی خود دانشمند نمی‌تواند اختراع را در انحصار خود قرار دهد.

۲. اختراع و صنعت نظیر تألیف کتاب است. امتیاز کتاب تعلق دارد به مؤلف. مالک کاغذ و قلم حق دارد از روی نسخه ملکی خود برای مطالعه خود نسخه‌ای استنساخ کند، اما حق ندارد با کاغذ و مرکّب و حروف چاپی و ماشین خود هزار نسخه از روی نسخه خود چاپ کند و به فروش برساند. در قدیم که چاپ نبود حق تألیف نبود، ولی ماشین این حق را ایجاد کرده است. این حق را اجتماع اعتبار می‌کند. ولی چرا این حق در مورد صنایع و اختراعات اعتبار نمی‌شود؟ چه فرق است میان کتابی که تألیف می‌شود و هزاران نسخه از آن به منظور تجارت چاپ می‌شود، و ماشینی که اختراع می‌شود و هزارها ماشین نظیر آن بعداً ساخته می‌شود؟ آیا استفاده دیگران از ابتکار او نظیر استنساخ کتاب با قلم است یا نظیر چاپ برای فروش است؟ به عقیده ما شقّ سوم است که مشابه شقّ دوم است؛ برای استفاده شخصی نیست، برای تکثیر مثل و فروش آنها هم نیست، بلکه برای استفاده مادی از محصول کار آن ماشین است، و بالاخره برای تجارت با محصول زحمت دیگری است. بلی، کسی که کارخانهٔ ساختن آن ماشین را دایر می‌کند، عیناً نظیر کسی است که کتاب دیگری را چاپ می‌کند و دنیا از آن نظر تا حدی مالکیت و امتیاز قائل است. و اما کسی که یک ماشین تولید کننده می‌خرد، مانند کسی است که یک کتاب می‌خرد، با این تفاوت که کتاب مولّد نیست ولی ماشین مولّد است و کار ایجاد می‌کند و خود به خود مبدأ ثروت است و مشابه طبیعت است؛ قدرت ایجاد ارزش او آن قدر با کاری که صرف آن شده است تفاوت دارد که شبیه طبیعت است. در اجتماع چیزی به وجود آمده است که مثل طبیعت قادر است با کار کم که

←

منابع طبیعی، و وسائل و منابع صناعی. به همین دلیل سوسیالیسم، هم در قدیم می‌توانسته است وجود پیدا کند (به واسطه منابع طبیعی) و هم در جدید (که منابع صناعی نیز به آن افزوده شده است).

اما قسمت اول: هرچند سوسیالیستها مدعی هستند که اضافه ارزش به واسطه خرید و فروش نیروی کارگر، از مشخصات سرمایه‌داری جدید است، چنانکه قبلاً گذشت، ولی به عقیده ما در قدیم نیز وجود داشته است. کارخانه‌های قالیبافی و پارچه‌بافی و دستگاههای زرگری و قلم‌زنی و حتی خیاطیهای وسیع و کفاشیهای وسیع و غیره، همه اینها یک عده کارگر می‌گیرند و می‌گرفته‌اند و مزد معین به آنها می‌داده‌اند و با کار آنها تجارت و معامله می‌کرده‌اند؛ چیزی که هست، همین معنی در عصر جدید و عصر ماشین توسعه پیدا کرده است. صرف توسعه و تغییر کمّی، ماهیت شیء را عوض نمی‌کند مادامی که منجر به تغییر کیفی نشود.

مشخّص اصلی سرمایه‌داری

به عقیده ما مشخّص اصلی سرمایه‌داری که آن را موضوع جدیدی از لحاظ فقه و اجتهاد قرار می‌دهد دخالت ماشین است. ماشینیسم صرفاً توسعهٔ آلت و ابزار تولید نیست که انسان ابزار بهتری برای کاری که باید بکند پیدا کرده است، بلکه تکنیک و صنعت جدید ماشین علاوه بر بهتر کردن ابزارها ماشین را جانشین انسان کرده است.

← صرف آن می‌شود، و احیاناً بدون کار، ایجاد ارزش کند. علیهذا مخترع ماشین، تنها محصول کار نمی‌فروشد، او خالق چیزی است که آن چیز خالق کار است و خالق ارزش است؛ به دست او چنین چیزی جاری شده است؛ لهذا نمی‌تواند آن چیز مملوک شخصی باشد و مبادله شود، در عین اینکه به مخترع باید پاداش داده شود. می‌توان گفت حق‌التألیف نیز پاداش است نه مال که مثل مالهای دیگر مبادله شود.

ماشین مظهر فکر و اراده و نیروی انسان بماهو انسان است، مظهر تکامل اجتماع بشری است، تجسم تمدن تاریخی بشری است، حاصل تلاشهای عظیم فکری چند هزارساله بشری است. ماشین جانشین انسان است نه آلت و ابزار انسان؛ یک انسان مصنوعی است. ماشین به جای انسان نخ می‌ریسد و پارچه می‌بافد. ماشین شخم می‌زند و درو می‌کند. ماشین جوراب می‌بافد. ماشین می‌نویسد. ماشین می‌دوزد. ماشین الک می‌کند. ماشین کارهایی که انسان با شعور مستقیم خود انجام می‌داد انجام می‌دهد. ماشینیسم این طور نیست که ابزار دستی انسان را تکمیل کرده باشد، مثل اینکه بیل بهتر و ظرف بهتر و کارد و چاقوی بهتر یا قیچی بهتر در اختیار انسان قرار دهد؛ حتی این‌طور نیست که به جای قوه و بازوی انسان قوه‌ای از طبیعت استخدام کرده باشد و کارش فقط این باشد که مثلاً ابزاری را که انسان با دست خود باید حرکت دهد یا فشار دهد ماشین حرکت می‌دهد و فشار می‌دهد؛ نه، بالاتر از این است؛ ماشین تمام کارهای انسان را دقیقتر و با راندمان بیشتر و محصول بیشتر انجام می‌دهد[1]. در گذشته چنین نبود، در گذشته سرمایه‌دار فقط نیروی کارگر را می‌خرید و ابزار ساده‌ای در اختیار او قرار می‌داد و با محصول کار کارگر تجارت می‌کرد؛ ولی امروز ماشین می‌خرد و ماشین قدرت دارد صد برابر کارگر کار کند؛ ماشینها جای انسان را گرفته‌اند؛ ماشین انسان فلزی است؛ ماشین قادر است اضافه ارزش تولید کند، صدها برابر کاری که صرف تولید وی شده است ارزش تولید کند؛ ماشین بردهٔ

---

۱. آنچه در قدیم در مورد کارفرما (ابزار کار) می‌گفتند که کارفرما کار می‌کند و کدبانو لاف می‌زند، به طور حقیقت در مورد ماشین صدق می‌کند؛ والّا کارفرمای قدیم فقط ابزاری بود به دست انسان، و انسان بود که با آن کار می‌کرد. در قدیم انسان مثلاً با شمشیر آدم می‌کشت، ولی حالا موشک شهری را خراب می‌کند. ابزار بودن ماشین برای انسان در حال حاضر، نظیر ابزار بودن انسان برای انسان است.

مشروع اجتماع بشری است. پس حقیقت درست عکس نظر کارل مارکس است؛ ماشین سرمایه متغیرتر از نیروی کارگر است و در عین حال ـ چنانکه بعداً خواهیم گفت ـ همین جهت پایه و مبنا و اصل اساسی توجیه کنندهٔ سوسیالیسم است. مشخّص اصلی سرمایه‌داری جدید این است که سرمایه‌دار ماشین را با این قدرت عظیم در اختیار خود قرار می‌دهد، در صورتی که او نه خالق ماشین است و نه مخترع آن، فقط خریدار و مالک اوست.

آیا اینچنین منبعی می‌تواند مملوک شخصی باشد؟ یا حتماً باید مانند منابع عمومی طبیعی در اختیار عموم باشد؟ ماشین از آن نظر اینقدر قدرت تولید دارد که جای شعور مستقیم انسان را گرفته است، به علاوهٔ نیروی عظیم فلز و بخار و برق و غیره؛ در حقیقت انسان است با عضلات فلزی و نیروی برق و بخار. در حقیقت شعور مخترع است که اینهمه کار با این ابزار را انجام می‌دهد. ماشین مظهر فکر و شعور مخترع، به عبارت بهتر مظهر پیشرفت و ترقی و تکامل اجتماع است که در اختیار سرمایه‌دار قرار گرفته است. ماشین یک قطعه فلز ساده مثل کارد نیست که خاصیت شعور طبیعی انسان منفرد باشد، یک چوب ساده نیست که از جنگل بریده شده باشد و به اجتماع بلکه به انسان ارتباط نداشته باشد. ماشین که کار می‌کند، در حقیقت مغز فلان دانشمند است که با آلات فلزی کار می‌کند، بلکه مغز اجتماع و ترقی اجتماع است، و بالاخره اجتماع بما هو اجتماع است که به صورت ماشین در طول صدها قرن درآمده و کار می‌کند؛ نبوغ جامعه انسانی در امتداد تاریخ است که به این شکل درآمده است.

اینجاست که ما می‌توانیم ادعا کنیم که سوسیالیسم مارکس واژگونه است، به جای آنکه پایش در زمین و سرش به آسمان باشد، سر در زمین و پا در آسمان دارد. سوسیالیسم مارکسیسم مبتنی بر این اصل است که ماشین

سرمایه ثابت است و نیروی کار سرمایه متغیر؛ در عین حال قادر نیست که ثابت کند چرا نیروی کار یا نیروی بازوی انسان سرمایه متغیر است و ماشین سرمایه ثابت؛ در صورتی که طبق اصل «ارزش =کار» ارزش هر دو به اندازه کاری است که صرف تولید آنها شده است و هر چیزی طبق اصول مادی حضرات فقط قادر است حداکثر، کاری که صرف در خودش شده است تولید کند. اما سوسیالیسمی که پایه‌اش اکنون ریخته می‌شود مبتنی بر اصل تغیر سرمایه ماشینی است.

سوسیالیسم مارکسیسم حداکثر این است که مدعی می‌شود سرمایه‌دار از طریق غیرمشروع سود می‌برد، اما چرا سرمایه‌اش باید از او انتزاع و به اجتماع سپرده شود، جوابی ندارد؛ اما مطابق این سوسیالیسم علتش این است که ماشین تعلق به اجتماع دارد و از اول فرد نمی‌تواند مالک آن بشود. بعلاوه ـ چنانکه قبلاً گفتیم و بعداً نیز توضیح خواهیم داد ـ سوسیالیسم مارکس بیش از آنکه سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه دهد عادلانه جلوه می‌دهد.

و اما قسمت دوم: این مطلب که اشیاء فقط آن اندازه می‌توانند کار ایجاد کنند که کار صرف آنها شده است، اگر کار صرف شده را اعم بگیریم یک مطلب فلسفی است و با قانون لاوازیه ارتباط پیدا می‌کند که می‌گوید: «هیچ چیز، موجود و هیچ چیز معدوم نمی‌شود. موجود شدن‌ها و معدوم شدن‌ها عبارت است از ترکیب و تجزیه؛ و مجموع ماده و انرژی یک مقدار ثابتی دارد.» ولی از طرفی اصل لاوازیه حداکثر این است که در مورد طبیعت مرده صادق باشد نه طبیعت زنده. ما در مقاله «اصالت روح»[1] درباره این مطلب بحث مختصری کرده‌ایم و مطلبی هم از کتاب **مقدمه‌ای بر فلسفه** تألیف ازوالد کولیه نقل

۱. [در کتاب **مقالات فلسفی**]

کرده‌ایم. از طرف دیگر این قاعده بر فرض صحت، مربوط به مطلق کاری است که در طبیعت در ایجاد اشیاء صرف می‌شود. مثلاً پولاد که به وجود می‌آید سالها بلکه قرنها کار در طبیعت صورت می‌گیرد تا پولاد به وجود می‌آید؛ و البته مقدار کاری که انسان برای استخراج و تصفیه و ذوب و غیره می‌کند نسبت به مقدار کاری که در طبیعت روی پولاد صورت گرفته ناچیز است. مجموع کاری که پولاد انجام می‌دهد مساوی است با مجموع کاری که صرف تولید و ایجاد آن شده است. اما کاری که صرف تولید پولاد شده منحصر به کارهایی که برای انسان مفید است، یعنی کارهایی که ایجاد ارزش می‌کند، نیست. مانعی ندارد که پولاد صدها بلکه هزارها برابر کاری که انسان روی آن انجام داده است به نفع انسان انجام دهد؛ همچنانکه ابزارهای ساده مانند بیل و تیشه و تیرچوبی و چرم و نعل کفش نیز مجموع کاری که به نفع انسان می‌کنند با مجموع کاری که انسان روی آنها صورت داده مساوی نیست. گذشته از همه اینها سخن در این است که آیا ارزش هر چیز مساوی است با ارزش اشیائی که صرف ایجاد آنها شده است؟ و ما از اصل قبول نداریم که ارزش اشیاء بستگی دارد به مقدار کاری که صرف ایجاد آنها شده است، بلکه بستگی دارد به مقدار اثری که از آنها برای انسان هست به علاوهٔ ندرت وجود و قابلیت انحصار.

و **اما قسمت سوم**: به عقیده ما کارل مارکس بیش از آن اندازه که سرمایه‌داری را ظالمانه جلوه بدهد عادلانه جلوه داده است، آن را تبرئه و تطهیر کرده است. در کتاب **عقاید بزرگترین علمای اقتصاد** می‌گوید: «کارل مارکس نظریه «ارزش = کار» را از علمای کلاسیک گرفت ولیکن به عکس آنها علیه سرمایه‌داری به کار برد.» من می‌گویم مارکس نیز ندانسته آن را به نفع سرمایه‌داری به کار برد. اگر ما به شعارهای مارکس توجه کنیم او مخالف

سرمایه‌داری است، اما اگر شعارها را کنار بگذاریم و بخواهیم اصول فلسفه او را بپذیریم باید او را از یک نظر پایه‌گذار سرمایه‌داری بدانیم. مارکس پس از آنکه ارزش هر چیزی را صد درصد به مقدار کاری که صرف ایجاد آن شده می‌داند و ارزش واقعی نیروی کار را معادل مخارجی که صرف ایجاد او یا مثل او شده و می‌شود می‌داند، و از طرف دیگر بازار و مبادله را تعیین‌کننده واقعی ـ و لااقل تقریبی ـ ارزش واقعی می‌داند، ناچار باید بگوید ـ چنانکه می‌گویند ـ که سرمایه‌دار مزدی که به کارگر می‌پردازد معادل ارزش واقعی آن است؛ و از طرفی قادر نیست اثبات کند که سرمایه واقعاً به شخص تعلق ندارد، به اجتماع تعلق دارد. فقط با دلیل ناقص ادعا می‌کند که اضافه ارزش به سرمایه‌دار تعلق ندارد و به کارگر تعلق دارد؛ در صورتی که اگر واقعاً سرمایه‌دار نیروی کار کارگر را به قیمت عادلانه‌ای خریده است و سرمایه هم به شخص او تعلق دارد، قهراً و قطعاً اضافه ارزش هم به او تعلق دارد، خواه آنکه ایجاد کننده اضافه ارزش سرمایه باشد یا نیروی کار کارگر، چون به هر حال اضافه ارزش را چیزی ایجاد کرده است که سرمایه‌دار بحق مالک آن بوده است.

و اما قسمت چهارم: از نظر ما سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط به این است که حقوق کارگر به قدر کافی به او داده نمی‌شود. ارزش کار کارگر بستگی دارد به مقدار مفید بودن کارش برای اجتماع. کارگر یک رکن اساسی اجتماع است، همه به کار او محتاجند. کارگر فقط حامی و محافظ حقوق ندارد والّا باید عالی‌ترین حقوق به او تعلق داشته باشد. اینکه در یک اجتماع، یک مدیرکل بی‌مصرف ماهی دوهزار، سه هزار تومان حقوق می‌گیرد ولی یک کارگر روزی ده تومان، که اگر همه روزه بگیرد ماهی سیصدتومان می‌شود، یک کار ظالمانه است. هیچ دلیلی ندارد که حقوق رفتگر نباید از سیصدتومان مثلاً بالاتر باشد و حقوق یک وزیر نباید از سه‌هزار تومان کمتر باشد. درست است که [کارهایی

نظیر کار یک وزیر] برای نبوغ و ابتکار و سطح عالی کار و کار فکری و مغزی ارزش بیشتری دارد ولی امتیاز آن کارها به افتخاری است که نصیب صاحب آنها می‌گردد؛ و برای رفتگر خود رفتگری نوعی مجازات است و نباید حقوق و مزد اینها را کمتر فرض کرد. کارگران مؤسسات شخصی را غالباً با مقیاس کارهای پست اندازه می‌گیرند؛ و اگر سطح حقوق کارگر به حکم قانون بالا برود همه کارگران از آن استفاده می‌کنند و عنداللزوم بر بهای جنس تولیدی افزوده می‌شود و در نتیجه از طرفی بر قوه خرید طبقه کارگر می‌افزاید و از طرف دیگر از قوه خرید سایر طبقات می‌کاهد و فاصله طبقاتی کمتر می‌شود.

پس یک علت سود تقلیل مزدهاست. علت دیگر استثمار مصرف‌کنندگان است به وسیله در انحصار قرار دادن بازارها و یا تبانیها و عدم نظارت دولتها. علت دیگر این است که [کارخانه‌دار] از وسیله‌ای استفاده می‌کند که آن وسیله اضافه کار تولید می‌کند، یعنی ماشین؛ و همین جهت است که بیش از هرجهت دیگر سرمایه‌داری را نامشروع می‌کند.

و اما قسمت پنجم: به عقیده ما بیشتر سودهای ناروای بازرگانی ناشی از استثمار مصرف‌کنندگان است. جنسهای وارداتی کلاً از این قبیل است. در جنسهای صادراتی، تولیدکننده استثمار می‌شود و این ربطی به ارزش اضافی و شرکت بازرگان در اضافه ارزش کارخانه‌دار ندارد. سوسیالیستها ـ چنانکه قبلاً گفتیم ـ ناچارند فروش را همیشه به قیمت واقعی بدانند، و ناچارند استثمار را در ناحیه تولیدکننده بدانند، و این هم یکی از شاخه‌های اصل «ارزش = کار» است؛ ولی ما اصل و فرع را باطل شناخته‌ایم.

اما قسمت ششم: ما این قسمت را طی قسمت اول کاملاً توضیح دادیم و احتیاج به توضیح بیشتر ندارد. خلاصه اینکه هرچند سود سرمایه‌دار از طرفی مربوط است به کمی مزد کارگر یعنی طبقه تولیدکننده و از طرفی مربوط است

به طبقه مصرف‌کننده، ولی منبع اصلی سرمایه‌داری جدید و مشخص اصلی سرمایه‌داری جدید ماشین است. اگر سرمایه‌دار نه تولیدکننده را استثمار کند و نه مصرف‌کننده را، باز هم به واسطه در اختیار داشتن ماشین قادر است سود سرشار ببرد، ولی چون ماشین مظهر پیشرفت اجتماع است نمی‌تواند به شخص تعلق داشته باشد. پس منبع اصلی و اساسی سرمایه‌داری جدید نامشروع است.

مرز اشتراک اسلام و سوسیالیسم

در اینجا این نکته را یادآوری کنیم: هرچند اسلام مالکیت فردی و شخصی را در سرمایه‌های طبیعی و صناعی نمی‌پذیرد و مالکیت را در این امور عمومی می‌داند، ولی اسلام مالکیت اشتراکی کار را نیز نمی‌پذیرد، یعنی طرفدار این اصل نیست که «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج». نمی‌گوید همه ملزمند که کار کنند و محصول کارشان الزاماً به اجتماع تعلق دارد. آری، افراد می‌توانند بالاشتراک کار کنند و کار اشتراکی انتخاب کنند، همان‌طوری که زارعین در قدیم بالاشتراک کار می‌کردند و روی حساب معین که مثلاً دهقان چقدر ببرد و سالار چقدر و گاو چقدر، آخر کار زراعت را میان خودشان تقسیم می‌کردند؛ یا چند نفر بالاشتراک دیمه‌کاری یا گوسفندداری می‌کردند. اما مردم ملزم نیستند که هر کسی به قدر استعداد کار کند و به قدر احتیاج محصول بردارد.

پس آن مقدار از سوسیالیسم از نظر منطق و از نظر اسلام قابل توجیه است که قسمتی از سرمایه‌ها یعنی سرمایه‌های عمومی بالاشتراک باشد، و اما کار بالاشتراک را که الزامی و اجباری باشد هیچ‌گونه نمی‌توان از اسلام استنباط کرد مگر اینکه در موارد خاصی یعنی در زمینهای عمومی یا

کارخانه‌های عمومی طوری باشد که کار فردی میسر نباشد؛ و تازه اگـر هـم این‌طور باشد نه چنین است که مالکیت فردی در کار نیست، بلکه محصول بالسویه یا بالتفاوت طبق قرارداد میانشان تقسیم می‌شود و هر فردی مالک فردی سهم خود خواهد بود. پس اگر مشخص اصلی سوسیالیسم را اشتراک سرمایه بدانیم اسلام یک مسلک اشتراکی است، و اگر مشخص اصلی آن را اشتراک در کار بدانیم، اسلام یک مسلک اشتراکی نیست. مـا در ورقـه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» مضار و مفاسد مالکیت سرمایه و منابع تولید را از یک طرف و مضار و مفاسد سلب مالکیت فردی را از محصول کار شخصی مفصلاً ذکر کرده‌ایم و منطق اعتدالی اسلام را مشخص کرده‌ایم.

□

خلاصه مطالب از صفحه ۱۳۰ تا اینجا:

الف. مشخص و فصل ممیز رژیم اقتصادی جدید، یعنی بـعد از رژیـم فـئودالیسـم، خـرید و فـروش و تـجارت بـا نـیروی کـار نـیست آن‌طـور کـه سوسیالیستها ـ و شاید دیگران هم ـ ادعا کرده‌اند، بلکه مشخص اصلی ماشین یعنی اختراعی است که تنها ابزار کار انسان نیست بلکه مثل خود انسان بـه وجود آورنده کار و منبع کار است به مقیاس صدها برابر انسان.

ب. فرضاً قبول کنیم که «ارزش =کار»، قدرت ایجاد ارزش یک چیز تابع میزان ارزش خود آن چیز نیست، یعنی قدرت ایجاد کار یک چیز مساوی بـا مقدار کاری که انسان روی آن انجام داده نیست، خواه آن چیز یک جسم زنده باشد یا یک جسم مرده؛ البته هرکدام به یک دلیل.

ج. سوسیالیسم مارکس واژگونه است.

د. شعارهای مارکس بر ضد سرمایه‌داری است اما اصول و منطق مارکس سرمایه‌داری را تطهیر و تقویت می‌کند.

ه. برهان ارزش اضافی کارل مارکس، بر فرض درستی، سود سرمایه‌دار را نامشروع جلوه می‌دهد و ماشین را وسیله مشروعی برای کارفرما که سود ببرد نمی‌داند، اما دلیلی ندارد که چرا ماشین که با پول مشروع یک نفر پولدار احیاناً خریده شده (مانعی ندارد که کسی با پول مشروع خود ماشینی بخرد) باید از ملکیت شخصی او خارج شود و به مالکیت جمع درآید. خود مارکس مالکیت شخصی را اگر مولود کار باشد مشروع می‌داند.

و. از نظر ما دلیل بر مالکیت اشتراکی بر یک چیزی این است که آن چیز را فرد به وجود نیاورده است، طبیعت به وجود آورده یا اجتماع آن را به وجود آورده است و هیچ‌یک از ایندو به خاطر یک شخص معین هم به وجود نیاورده‌اند؛ یعنی فرد نه با آن چیز رابطه فاعلی داشته باشد و نه رابطه غائی.

ز. ماشین مظهر تکامل اجتماع است و هیچ فردی را به تنهایی نمی‌توان مخترع و مبتکر آن شمرد. از این جهت، هم با ابزارهای دستی متفاوت است و هم با آثار هنری و تألیفات و دفاتر شعر.

ح. ماشین جانشین انسان است در کار، نه یک ابزار انسان برای تولید. ماشین مولّد است نه ابزار تولید. اختراع ماشین ایجاد کار قابل فروش نیست، ایجاد منبع ایجاد کار است و از این جهت هم با ابزارهای دستی متفاوت است.

ط. سوسیالیسم، به معنی مالکیت اشتراکی سرمایه از لحاظ ماشین، مخصوص عصر جدید است ولی از لحاظ طبیعت در قدیم نیز می‌توانسته وجود پیدا کند، برخلاف نظر سوسیالیستها.

ی. اشتراکیت در کار به هیچ وجه صحیح نیست. اشتراک در کار همان است که در فقه «اشتراک در ابدان» گفته می‌شود (**شرایع ـ وسیلة النجاة** سیّد).

□

رجوع شود به فقه و مدارک حدیثی راجع به انفال در خاتمه کتاب خمس،

و همچنین رجوع شود به کتاب احیاء الموات و المشترکات در فقه و در کتب حدیث باب احیاء موات، احادیثی که وارد شده در موضوع مشترکات از قبیل آب و آتش و علف و نمک.

□

مطابق آنچه از کتب فقه (کتاب الشرکة) استفاده می‌شود شرکت یا قهری است یا اختیاری. شرکت قهری آن است که به سببی غیر اختیاری مثل موت مورّث پیدا شود. شرکت اختیاری آن است که موجب شرکت اختیاری باشد. این نیز بر دو قسم است: گاهی عقد بر امری واقع می‌شود که لازمه‌اش اشتراک چند نفر در عین یا منفعت یا حق یا دین خاصی است، مثل خریدن چند نفر بالاشتراک مالی را بر ذمّه و یا فروختن عین مشترکی را به عین دیگر و امثال اینها؛ و گاهی مفاد مقتضای خود عقد شرکت است؛ و شرکت اصطلاحی فقه همین است. موجب شرکت قهری سه چیز است: ارث، حیازت بالاشتراک و امتزاج.

در شرکت عقدی این بحث هست که آیا معاطاة کافی است یا نه؟ و البته کافی است. شرکت عقدی در عصر ما فوق‌العاده اهمیت پیدا کرده و انواعی پیدا کرده است، شرکتهای تضامنی و غیر تضامنی به وجود آمده است و احیاناً مسائل نوی در آن پیدا می‌شود. فقها شرکت عقدی را چهار نوع فرض می‌کنند و مدعی هستند فقط یک نوع آن صحیح است. [آن چهار نوع عبارتند از]: شرکت عنان یا شرکت در سرمایه، شرکت ابدان یا شرکت در کار، شرکت وجوه یا شرکت در اعتبار، و شرکت مفاوضه یا شرکت در جمیع شئون فعالیت مالی. فقها فقط قسم اول را صحیح می‌دانند.

شرکت از نظر فقه اسلام

۱. شرکت بر دو قسم است: قهری و عقدی. شرکت عقدی منقسم است به چهار قسم: شرکت عنان، شرکت ابدان، شرکت وجوه، شرکت مفاوضه. فقها فقط اولی را صحیح می‌دانند.

۲. فلسفه صحت فرض اول دون فرضهای دیگر این است که در اول، شرکت، ایجاد یک شکل جدید کار به واسطه افزایش سرمایه است. افـزایش سرمایه و تمرکز آن سبب می‌شود که توانایی مضاعف شود. کاری که از ثروت متمرکز پیدا می‌شود مثل شرکت سهامی‌ها از سرمایه‌های کوچک و جدا جدا نمی‌آید. و اما سایر اقسام شرکتها فقط شکل قمار دارد. ممکن است گفته شود که این خود نوعی بیمه است و ما در بیمه گفتیم خود اعتماد و اطمینان یک غرض عقلائی است. جواب این است که بیمه برای حفظ عین است و تأثیری در فعالیت ندارد اما شرکت در ابدان جلوی فعالیت را می‌گیرد. به هر اندازه که

درآمد انسان به فعالیت خودش بستگی داشته باشد بیشتر او را متوجه کار و فعالیت می‌کند. به همان دلیل که می‌گویند رابطه کار و ثروت باید محفوظ باشد می‌گوییم شرکت ابدان و وجوه و مفاوضه این رابطه را از میان می‌برد. عیب دوم اینکه به روح انسان جنبه اتکالی می‌دهد. اما در بیمهٔ عین هیچ‌یک از این دو عیب نیست، نه انسان را اتکالی می‌کند و نه رابطه کار و ثروت را قطع می‌کند. درست است که ثروت و عوضی که از بیمه می‌گیرد محصول دسترنج خودش نیست اما این پول را در عوض ماهانه‌ای که داده می‌گیرد و نظیر پولی است که از دیگری به واسطه مالش می‌گیرد. اگر بیمه را عقلائی دانستیم با اینجا از زمین تا آسمان متفاوت است. این گونه شرکت مصداق گردش به باطل و اکل به باطل است برخلاف شرکت عنان.

در **وسیله** صفحه ۳۷۵ می‌گوید: «لو اجر اثنان نفسهما...» از اینجا معلوم می‌شود که فقه اسلام چقدر با شرکت در عمل مخالف است.

ملی کردن سرمایه‌ها راه درآمد نامشروع را بر عده‌ای می‌بندد. تز «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج»، به عبارت دیگر «اشتراک در کار» راه درآمد مشروع را بر آن که می‌خواهد کار بکند می‌بندد.

هرچیزی که موجب شود عامل مورد استفاده، مثلاً زمین، راکد شود یا عامل استفاده‌کننده (عامل انسانی) راکد شود مردود است. شرکتهای در کار اینچنین است.

ایضاً **وسیله** صفحه ۳۷۶ مسئله‌ای دارد که باید به آن توجه شود؛ می‌گوید: اطلاق الشرکة یقتضی بسط الربح و الخسران علی شریکین علی نسبة مالهما... مراجعه شود.

مقایسه با حق التألیف.

رساله‌های اقتصادی

مالکیّت زمین از نظر اسلام - انفال

مسئلهٔ ارث

سوسیالیسم

مالکیت زمین از نظر اسلام

۱. زمین یا به نحوی است که مردم و مالکین اولیه آن بدون جنگ مسلمان شده‌اند؛ در این صورت ملک شخصی آنهاست و معامله مالکیت با آن می‌شود؛ و یا آنکه سرزمین عنوةً فتح می‌شود؛ در این صورت زمین به عموم مسلمین تعلق می‌گیرد ولی به شرطی که آن زمین محیاة و در حقیقت مملوک کفار باشد. اینچنین سرزمینی برخلاف سایر مملوکات کفار که به غنیمت برده می‌شود و تقسیم می‌شود تقسیم نمی‌گردد و به عموم مسلمین از آن جمله خود مالکان اولیه ـ اگر اسلام اختیار کنند ـ تعلق می‌گیرد؛ اما اینکه باید خراج و مقاسمه بپردازند مطلبی است که بعداً گفته خواهد شد. و اما اگر سرزمین فتح شده موات باشد، طبق فقه شیعه به امام تعلق می‌گیرد و صد درصد به نظر حکومت عادلهٔ حقه واگذار می‌شود؛ و اما اینکه کسانی که این سرزمینها به آنها واگذار می‌شود آیا مالک اینها می‌شوند و می‌توانند خرید و فروش کنند یا مانند

مفتوح عنوة نمی‌توانند خرید و فروش کنند، و همچنین آیا باید در مقابل این واگذاری چیزی به بیت‌المال به عنوان خراج بپردازند یا نه، و صد درصد معامله ملک شخصی با آن زمین می‌شود، مطلبی است که باید بحث شود.

و همچنین آیا مالکیت مطلق و محدود زمین موات همچنانکه به شرط الاحیاء است مادام‌الاحیاء است یا اَمَدی ندارد؟ اگر امد دارد امد آن چقدر است؟ اگر احیاءکننده مالک مطلق بشود و خراج نپردازد و مشروط به مادام‌الاحیاء نیز نباشد، اثر اختیار امام فقط این است که اول به اجازه او باید داده شود و نظارت او برای همیشه ساقط می‌شود و زمین میان مالکان مستقل از نظر امام دست به دست می‌شود. اگر مادام الاحیاء را شرط کنیم اثر دیگر اختیار امام این است که هر وقت زمین بائر شد دومرتبه باید با نظر امام به افراد تفویض شود و اجازه احیاء داده شود. ولی اگر امام حق داشته باشد که خراج بگیرد باید گفت برای همیشه زمین در اختیار امام باقی می‌ماند و هرچند مُحیی مالک می‌شود و نظیر مزارع نیست و حق خرید و فروش دارد، اما حقی هم از امام برای همیشه بر زمین هست که به موجب آن خراج می‌گیرد. و اگر حق خرید و فروش هم سلب شود عملاً سلب مالکیت از مُحیی شده و او فقط اولویت بهره‌برداری دارد و فرقی میان اراضی مفتوحة عنوة و اراضی موات که جزء انفال است باقی نمی‌ماند.

۲. زمینهایی که صاحبان آنها با صلح اسلام اختیار کرده‌اند، مانند سرزمین مدینه، تعلق دارد به مالکین اصلی و از این جهت فرقی میان زمین و غیر زمین نیست؛ و کأنّه این امتیازی است که به اینها داده شده است؛ ولی البته اینها نیز مادام‌الاحیاء مالکند؛ به صرف اینکه خرابه شد از ملکیت آنها خارج می‌شود و ملک امام می‌شود. پس هر زمین که یک بار به حالت موات درآمد از مالکیت شخصی علی‌الاطلاق خارج می‌شود و دومرتبه مملوک

علی‌الاطلاق نمی‌شود، مگر آنکه بگوییم معنی «مَنْ اَحْیا اَرْضاً مَواتاً فَهِیَ لَهُ» مالکیت علی‌الاطلاق است؛ و البته بعدها بحث خواهد شد.

۳. زمینهایی که معموره است و اهلش جلاء وطن می‌کنند بدون آنکه لشگرکشی صورت گرفته باشد، یا صاحبان آنها بالطوع و الرغبة به مسلمین تسلیم می‌کنند، اینها «فیئ» نامیده می‌شود و جزء انفال است و مانند اراضی موات به امام تعلق دارد؛ یعنی این زمینها نه نظیر غنائم است که میان افراد تقسیم شود و نه نظیر اراضی مفتوحة عنوة است که به عموم مسلمین تعلق گیرد، بلکه نظیر اراضی اولیه است که مستقیماً تحت نظر ولیّ امر است.

پس سه قسم زمین داریم: زمینهایی که مالک شخصی دارد و نه عموم و نه ولیّ امر حقی و نظری در آنها ندارند. دیگر زمینهایی که به عموم مسلمین تعلق می‌گیرد و ولیّ امر متصدی خراج و مقاسمه و احیاناً تنظیم واگذاری آن زمینهاست. این زمینها نظیر اماکن عمومی از مسجد و غیره می‌باشند که هرکس تقدم پیدا کرد به او تعلق می‌گیرد. سوم زمینهایی که نه به افراد تعلق دارد ونه به عموم مسلمین، بلکه به ولیّ امر تعلق دارد. قهراً ولیّ امر در این گونه زمینها اختیار بیشتری دارد[۱]. باید دید اختیار بیشتر او در این زمینه چیست؟

۴. انفال. اهل تسنن انفال را با غنائم جنگی مساوی دانسته‌اند ولی از نظر فقه شیعه انفال با غنائم جنگی مغایر است و فقط قسمتی از غنائم جنگی (ما یَصْطَفیهِ الْاِمامُ) است که در ردیف انفال واقع می‌شود. برخلاف آنچه در

۱. این گونه زمینها یا موات است که با اجازه ولیّ‌امر باید احیاء شود، و یا محیاة است، از قبیل قطایع ملوک و زمینی که **لاربّ‌لها**. اینها نیز با نظر ولیّ امر باید تقسیم شود و احیاناً خراج گرفته شود. و همچنین است اراضی صلح یا فیئ که **لَمْ یوجَفْ عَلَیْها بِخَیْلٍ وَ لا رِکابٍ**.

جزوه **انفال** آقای غفوری آمده است، غنائم جزء انفال نیست، غنائم تعلق دارد به شرکت کنندگان در جنگ و میان آنها تقسیم می‌شود ولی انفال تعلق دارد به ولیّ امر. انفال نقطه مقابل مملوکات تحصیلی فردی است که یک نفر مسلم یا ذمّی در اثر کارو یا احیاء زمین به دست می‌آورد، و دیگر مقابل مملوکات کفار است که به غنیمت به مسلمین می‌رسد؛ یعنی «نقل» است، چیزی است که نه محصول کار کسی است که عملش محترم است و به خودش تعلق دارد، و نه محصول کار کسی است که عملش غیرمحترم است و به استنقاذکننده تعلق دارد. انفال از مختصات فقه شیعه و یک نقطه برجسته از فقه شیعه است. انفال منحصر به زمین نیست، بلکه زمین قسمتی از انفال است، یعنی قسمتی از زمینها قسمتی از انفال را تشکیل می‌دهند، مثل اَلْاَرْضُ الَّتی لَمْ یوجَفْ عَلَیْها بِخَیْلٍ وَ لا رِکابٍ و اراضی موات و اراضی‌ای که لاربَّ لَها وَ اِنْ لَمْ‌تَکُنْ مَواتاً.

۵. اول کسی که زمینها را از وضع اصلی در اسلام خارج کرد عثمان بود که «اقطاعات عثمان» در تاریخ معروف است.

انفال

راجع به انفال و فلسفه آن قبلاً بحث کردیم؛ اما اینکه انفال چیست؟

۱. **الارض التی لم‌یوجف علیها بخیل و لا رکاب سواء انجلی عنها اهلها او اسلموها للمسلمین طوعاً.**

۲. الارض الموات، خواه آنکه در اراضی مفتوحة عنوة باشد یا غیر آن. اشکالی که هست در اراضی محیاة مفتوحة عنوة است اگر به حالت موات درآید که آیا جزء انفال می‌شود و به ولیّ امر تعلق می‌گیرد یا به حالت اولیه باقی است و به عموم مسلمین تعلق دارد؟ در **وسیلة‌النجاة** شقّ دوم را انتخاب می‌کند.

۳. **سیف[۱] البحار و شطوط الانهار بل کلّ ارض لا ربّ لها و ان لم تکن**

۱. السیف (بکسر السین) ساحل البحر او کل ساحلٍ. الجمع: السیاف (**المنجد**).

مواتاً بل کانت قابلة للانتفاع بها من غیر کلفةٍ کالجزیرة التی تخرج فی دجلة و الفرات و نحوهما.

۴. رؤوس الجبال و ما یکون بها من النبات و الاشجار و الاحجار و نحوها و بطون الاودیة و الآجام و هی الاراضی الملتفّة بالقصب او المملوّة من سائر الاشجار...

۵. ما کان للملوک من قطایع و صفایا. (مقصود این است که مختصات پادشاهانی که مغلوب اسلام می‌شوند جزء انفال است. ولی همان‌طوری که در **شرایع** تصریح می‌کند مشروط به این است که معلوم الغصبیة و معلوم المالک نباشد.)

۶. صفو الغنیمة کفرس جواد و ثوب مرتفع و جاریة حسناء و سیف قاطع و درع فاخر. (مقصود این است که اشیاء قیمتی غنیمت میان سربازان تقسیم نمی‌شود و در اختیار ولیّ امر قرار می‌گیرد. بدیهی است که اشیاء قیمتی اگر به افراد و سربازها تعلق گیرد یا موجب تنازع می‌شود و یا مانند فرش کاخ مدائن که از نفایس بوده است تکه‌تکه و تقسیم و ضایع می‌شود.)

۷. ارث من لا وارثَ له.

۸. المعادن التی لم‌یکن لمالک خاصّ تبعاً للارض او بالاحیاء. (حدود تبعیت را ذکر نکرده‌اند. بدیهی است که معادن زیرزمینی که از حدود تصرفات معمولی در زمین خارج است مانند نفت که در عمق سه هزار متری واقع است تابع زمین نیست.)

□

در **وسیلة النجاة** باب انفال، پس از ذکر مواد بالا می‌گوید:

الظاهر اباحة جمیع الانفال للشیعة فی زمن الغیبة علی وجه

یجری علیها حکم الملک من غیر فرق بین الغنیّ منهم و الفقیر. نعم، الاحوط ان لم‌تکن اقوی اعتبار الفقر فی ارث من لا وارث له. بل الاحوط تقسیمه فی فقراء بلده و احوط من ذلک ان لم‌یکن اقوی ایصاله الی نائب الغیبة، کما انّ الاقوی حصول الملک لغیر الشیعی ایضاً بحیازة ما فی‌الانفال من العشب و الحشیش و الحطب و غیرها بل و حصول الملک لهم ایضاً للموات بسبب الاحیاء کالشیعی.

اینجا بار دیگر اهمیت مسئله حکومت و ولایت از یک طرف و کوتاهی نظر فقهای شیعه از طرف دیگر ظاهر می‌شود. چگونه ممکن است غیبت امام سبب شود این فلسفه بزرگ معطل بماند و اراضی انفال حکم اموال شخصی و منقول را پیدا کند؟!

□

آیا از اخبار احیاء موات که می‌فرماید: «مَنْ اَحْیا اَرْضاً مَواتاً فَهِیَ لَهُ» می‌توان فهمید که اراضی موات که جزء انفال است (لااقل در زمان غیبت) ملک احیا کننده می‌شود؟ به نظر ما نه، زیرا اولاً این اخبار از رسول اکرم است و ممکن نیست ناظر به خصوص زمان غیبت باشد، و ثانیاً مفاد «هی له» بیش از اختصاص و اولویت نمی‌فهماند، خصوصاً که در بعضی اخبار احیاء موات وارد شده که احیاء کننده باید خراج بپردازد. خراج پرداختن با مالکیت شخصی جور در نمی‌آید. و ثالثاً بعید نیست که تصرفات خرید و مالکانه احیاکنندگان اراضی موات یا کسانی که از زمینهای محیاة به آنها رسیده است یعنی از قطایع ملوک یا اراضی صلح به آنها رسیده، تصرفات مالکانه آنها به اجازه امام باشد نه اینکه ملک طلق آنهاست.

□

در کتاب **اسلام و مالکیت** صفحه ۱۵۸-۱۶۰ فیئ را با انفال دوتا ذکر می‌کند و احیاناً در صفحه ۱۵۸ فیئ را با اراضی مفتوحة عنوة یکی ذکر می‌کند، اما به نظر می‌رسد که اشتباه است؛ فیئ جزء انفال است. دلیل فیئ آیه ۷ از سوره حشر است: **ما اَفاءَ اللهُ عَلیٰ رَسولِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّهِ وَ لِلرَّسولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتامیٰ وَ الْمَساکینِ وَ ابْنِ السَّبیلِ کَیْ لایَکونَ دولَةً بَیْنَ الْاَغْنِیاءِ مِنْکُمْ**...

□

مالکیت فردی

مال از نظر اسلام همان‌طوری که به فرد تعلق دارد به اجتماع نیز تعلق دارد. حق مالکیت نامحدود نیست، شامل اسراف و تبذیر نیست؛ لهذا اسلام اجازه نمی‌دهد که انسان برای بعد از مردن خود به هر چه دلش می‌خواهد وصیت کند. در آمریکا یک ثروتمند احیاناً وصیت می‌کند که همه یا نیمی از ثروتش مال سگ عزیزش (سی سی مثلاً) باشد. این کار احمقانه است و اسلام چنین حقی را برای مالک قائل نیست.

مسئله ارث

۱. یکی از مسائلی که در رژیمهای اجتماعی و سیاسی و اقتصادی مطرح است مسئله ارث است که آیا عادلانه است یا ظالمانه؟

۲. بدیهی است که این بحث چون از آن نظر است که چه «باید» کرد قطعاً جنبه اخلاقی به خود می‌گیرد هرچند ممکن است از بعضی از جنبه‌ها فقط نظر به جهت اجتماعی از نظر مصالح عالیه بشریت باشد بدون آنکه توجه به جنبه عدالت و ظلم بشود. ولی البته از نظر مکتب ما مصالح عالیه بشریت همیشه توأم است با حق اجتماع و قهراً مخالف عدالت نخواهد بود. اساساً معنی ندارد که یک چیزی در نظر عقل در عین اینکه ظلم و تجاوز است خوب و مستحسن باشد. تنها از نظر غریزه و احساس ممکن است این تفاوت میان عقل و احساس وجود پیدا کند.

۳. ارث از توابع مالکیت فردی است؛ یعنی اگر مالکیت فردی را به هیچ

نحو صحیح ندانیم و یا عملاً وجود نداشته باشد بحث از ارث بلاموضوع است. لهذا این دو بحث بهتر است توأم با یکدیگر تحت عنوان مالکیت و ارث ذکر شود.

لازمه نفی مالکیت فردی نفی ارث هست، اما لازمه قبول مالکیت فردی قبول ارث نیست؛ زیرا ممکن است کسی مالکیت را از نظر اولویت طبیعی میان کارگر و کار بپذیرد و غیر از کار موجبی برای مالکیت قائل نباشد و علیهذا ارث را از لحاظ قطع رابطه میان کار و مالکیت رد کند. سوسیالیستها مخالف مالکیت اموری که با کار شخصی تولید شده باشد نیستند ولی اغلب مخالف ارث می‌باشند؛ کما اینکه ممکن است کسی طرفدار سرمایه‌داری ولی مخالف ارث باشد؛ هرچند هنوز اطلاع نداریم همچو شخصی در دنیا وجود داشته است یا وجود دارد. اما ملازمه‌ای میان سرمایه‌داری، یعنی مالکیت ابزار تولید، و قبول ارث نیست، زیرا هرکدام از ایندو (سرمایه‌داری و ارث) ملاک و مبنای جداگانه دارند. سوسیالیستها مدعی هستند که ارث بزرگترین مظهر بی‌عدالتی و بزرگترین عامل وجود سرمایه‌داری است؛ بدون ارث سرمایه‌داری امکان‌پذیر نیست. این نظر البته صحیح نیست، به دلیل اینکه تاریخ نشان می‌دهد سرمایه‌داران زیادی را که از پدر و مادر فقیر به دنیا آمده‌اند و تدریجاً ثروت کلانی که از نظر سرمایه‌دار مشروع است به چنگ آورده‌اند. به هر حال لازمه پذیرفتن سرمایه‌داری پذیرفتن ارث نیست، کما اینکه لازمه پذیرفتن مالکیت و ارث پذیرفتن سرمایه‌داری یعنی مالکیت ابزار تولید، خواه وسائل طبیعی یعنی زمین و آب و خواه وسائل مصنوعی یعنی ماشینهای تولید، نیست.

۴. طرفداران ارث به نقل فلیسین شاله در جزوه **سرمایه‌داری و سوسیالیسم** صفحه ۲۲ مجموعاً سه دلیل برای مشروع بودن ارث ذکر کرده‌اند:

الف. «حق ارث گذاردن نتیجه منطقی حق مالکیت است. انسان مختار است آنچه را که مالک است از بین ببرد یا ببخشد؛ بنابراین می‌تواند دستور دهد که بعد از مرگ او آن را به دیگران ببخشند، یعنی می‌تواند آن را به ارث بگذارد. با از بین رفتن کسی که شیء را تولید کرده است شیء از بین نمی‌رود. بنابراین آن کس می‌تواند اشخاصی را که باید بعد از مرگ او شیء را صاحب شوند تعیین کند.»

ب. «ارث از نقطه نظر اخلاقی، مشروع بلکه ممدوح است، زیرا سبب تقویت رابطهٔ خانوادگی می‌شود. فی الحقیقه امید اینکه بتوانند برای اطفال خود آسایش و رفاهیّت بیشتری فراهم نمایند، سبب تحریک فعالیت پدر و مادر و تشویق آنها به زحمت کشیدن می‌گردد.»

ج. «از نقطه نظر اجتماعی ارث مفید بلکه لازم است. اگر ارث مرسوم نبود آدمیان همینکه به سن معینی می‌رسیدند دیگر کار نمی‌کردند، آنچه را که قبلاً تولید نموده بودند به مصرف می‌رسانیدند. جامعه را می‌توان به شخصی تشبیه کرد که احتیاج به محصول فراوان دارد و از تمام ترقیات و تمام عواملی که تشویق به کار کردن می‌نماید منتفع می‌شود؛ این شخص (اجتماع) است که از تمام میراثهای فردی استفاده می‌کند.»

در صفحه ۳۹ از طرف سوسیالیستهای مخالف ارث چنین می‌گوید:

> اصل قانونی و ظاهراً مشروعی که بقای این بی‌عدالتی اساسی را (که مشخص جامعه کنونی است) سبب می‌شود اصل ارث است. برفرض که املاک و ثروتهایی که امروز وجود دارد نتیجه کار اجداد باشد خلاف عدالت است که کسی بتواند از ثروتی که اجدادش به دست آورده‌اند استفاده کند. ارث بردن از این

حیث مخالفت عدالت است که قطع رابطه بین مالکیت و کار را تحقق می‌بخشد و تسجیل می‌کند.

در صفحه ۴۰ از طرف سوسیالیستها جواب دلیل اول طرفداران ارث را این‌طور می‌دهد:

اگر چیزی را که ساخته می‌شود منحصراً محصول کار فردی بدانیم اشتباه کرده‌ایم زیرا آن چیز در عین حال نتیجه زحمات جامعه نیز محسوب می‌شود. فی‌الحقیقه شخصی که کار می‌کند در میان جامعه بسر می‌برد و از حمایت آن بهره‌مند می‌گردد و نیز از تمام کاری که آدمیان در گذشته و حال انجام داده‌اند و از تمام اکتشافات علوم و اختراعات فنون استفاده می‌نماید. بنابراین چیزی که تولید می‌شود، هم محصول کار فرد است و هم محصول کار جامعه. ممکن است جامعه در حیات فردِ تولیدکنندهٔ اشیاء از حقی که بر آن اشیاء دارد صرف‌نظر نماید ولی بعد از مرگ آن فرد می‌تواند حق خود را مطالبه کند.

در صفحه ۴۱ جواب دلیل دوم طرفداران ارث را این‌طور می‌دهد:

از نقطه نظر عواطف و احساسات، راست است که پدران از کوششی که برای اصلاح اوضاع و تأمین آتیه فرزندان خود مبذول می‌دارند لذت می‌برند، لکن باید دانست که ارث به جای اینکه سبب اتحاد افراد خانواده بشود بیشتر موجب

افتراق و اختلاف ایشان می‌گردد.

در جواب دلیل سوم طرفداران ارث می‌گوید:

اصل نفع اجتماعی نیز که طرفداران سرمایه‌داری برای موجه ساختن ارث دلیل می‌آورند مورد قبول سوسیالیستها نیست. اینها می‌گویند اگر آدمیان به ارث گذاردن هم علاقه نداشتند باز بسیاری از آنها در نتیجه عادت، ذوق یا جاه‌طلبی به کار خود ادامه می‌دهند.

سوسیالیستها گذشته از اینکه ادلّه طرفداران ارث را رد می‌کنند ادلّه جداگانه‌ای نیز بر بطلان ارث ذکر می‌کنند از قبیل قطع رابطه کار و مالکیت، فساد اخلاق و عاطل و باطل ماندن ورّاث، مقدمه شدن برای اینکه بعد از چند نسل ثروتها در نقطه‌های خاصی متمرکز شود و بی‌عدالتی (عدم مساوات و اختلاف طبقاتی) به وجود بیاید. البته ما بعداً راجع به این سه دلیل سوسیالیستها بحث خواهیم کرد. اکنون به سه دلیل طرفداران ارث، با توجه به نظر مخالف سوسیالیستها، می‌پردازیم.

مقدمتاً باید بگوییم مثل این است که ارث در میان غربیها تابع وصیت و داخل در باب وصیت است، در صورتی که می‌دانیم ارث در اسلام غیر از وصیت است. وصیت حق مالک است و ارث حکم فرضی الهی خارج از اختیار مورّث. در غرب یک شخص می‌تواند تمام دارایی خود را به شخص دلخواه خود حتی به سگ خود یا گربه عزیز خود به عنوان ارث منتقل کند، اما در اسلام اینچنین آزادی وجود ندارد و ثروت خواه ناخواه به نسبتهای معین میان

فرزندان و پدر و مادر و همسر تقسیم و تجزیه می‌شود.

اما راجع به دلیل اول: سخن طرفداران ارث مبنی بر اینکه نتیجه منطقی مالکیت حق ارث گذاشتن است، درست نیست. مدعای سوسیالیستها در اینکه اجتماع هم ذی‌حق است درست است ولی دلیل سوسیالیستها و همچنین استنتاج آنها صحیح نیست. آنها می‌گویند به این دلیل اجتماع حق دارد که در ایجاد ثروت فرد شریک است زیرا فرد در حمایت اجتماع زندگی کرده و از زحمات دیگران (گذشتگان و حاضرین) استفاده کرده تا توانسته است این ثروت را تولید کند، و جامعه در زمان حیات شخص فقط از حق خود صرف‌نظر می‌کند نه در بعد از فوت او.

این ایراد درست نیست، زیرا هرچند افراد از حمایت یکدیگر برخوردارند ولی این حمایت متقابل است، و فرض این است که ما مالکیت فردی را پذیرفته‌ایم. اگر این حمایت متقابل را سبب مالکیت اشتراکی بدانیم که موضوعی برای ارث نیست؛ ولی اگر مالکیت فردی را برای خود شخص پذیرفتیم قهراً برای او اولویت تصرف و اختیاراتی قائل هستیم. در این صورت باید گفت چه دلیلی هست که این اختیارات محدود به زمان حیات است؟ خلاصه اینکه بنا بر قبول حق مالکیت فردی، حق حمایت و حق تعاون غیر مستقیم افراد نسبت به یکدیگر طرفینی است؛ همان‌طوری که این فرد از دیگران کمک گرفته است کمک هم داده است؛ نتیجه اینکه محصول کار هرکس مال خودش و تحت نظر خودش حتی بعد از ممات.

ثانیاً «جامعه از حق خود در زمان حیات شخص صرف‌نظر کرده» یعنی چه؟! مثل این است که مالکیت فردی را نتیجه بخشش اجتماع بدانیم نه یک حق مشروع و اصیل.

ثالثاً با چه مقیاسی کشف می‌کنیم که در زمان حیات، بخشیده و با چه

مقیاسی کشف می‌کنیم که برای بعد از فوت به حق خود رجوع کرده است؟

به نظر ما دلیل اول به شکلی که بیان شد باطل است، در عین اینکه ارث را به شکل خاص اسلامی قبول داریم. ما می‌گوییم نتیجه مالکیت اختیار تامّ مالک نیست. ارث نیز از نظر اسلام لازمه مالکیت و اختیار تامّ مالک نیست بلکه جهت دیگر دارد. به نظر ما علت اینکه مالک اختیار مطلق ندارد که در غیر مصالح خود یا اجتماع مال را مصرف کند، مثل اینکه معدوم کند یا استفاده نامشروع ببرد، این است که ماده ثروت را طبیعت برای همه آفریده است و کار فقط او را مفید و دارای ارزش کرده است[1]. مالکیت فرد نسبت به ثروت به مقداری است که روی آن کار صورت داده است؛ و اما معدوم کردن یا استفاده نامشروع کردن تضییع ماده است بدون مجوز. در ورقه‌های «اسلام، سرمایه‌داری، سوسیالیسم» اینچنین گفته‌ایم:

مواد خام اوّلی قبل از انجام کار به همه تعلق داشته است، بعد از انجام کار تعلقش به دیگران سلب نمی‌شود، کار سبب می‌شود که شخص نسبت به دیگران اولویتی نسبت به آن شیء پیدا کند. اثر این اولویت این است که حق دارد استفاده مشروع، یعنی استفاده‌ای که با هدفهای طبیعت و فطرت هماهنگ باشد، ببرد اما حق ندارد آن را معدوم کند و از بین ببرد یا استفاده نامشروع از آن ببرد، چون در عین حال این مال به جامعه تعلق دارد. اسراف و تبذیر و هرگونه استفاده نامشروع، از آن جهت جایز نیست که تصرف در حق غیر است بدون مجوز. بلی، اگر انسان قادر بود حتی ماده را با کار ایجاد و خلق

۱. به عبارت بهتر اگر فرد کار کرده تا ثروت مورد نظر را تولید کرده است، خلقت و عوامل طبیعت صد برابر بلکه هزار برابر او در تولید این ثروت دخیل است. در تولید یک میوه حداکثر این است که بشر ۱/۱۰۰۰ دخالت داشته باشد، باقی دخالتها از ابر و باد و مه و خورشید و فلک است؛ و به عبارت دیگر کار فقط ثروت بالقوه را بالفعل کرده است.

کند جای این بود که مالکیت، مطلق باشد؛ بلکه اگر خالق و آفریننده محصول می‌بود باز هم حق تضییع و اسراف نداشت زیـرا خـودش مـحصول اجـتماع است، او خودش واجب‌الوجود بالذات نیست، فـردی است قـائم بـه اجـتماع، اجتماع در نیروهای علمی و دماغی و بدنی او دخیل است، آن قوا تنها مال خودش نیست، اجتماع در آنها ذی‌حق است، و لهذا خودکشی از جنبه حقوق اجتماعی ـ قطع‌نظر از تکلیف الهی که حتی با تجویز اجتماع نیز جایز نمی‌شود ـ نیز جایز نیست، زیرا فرد محصول اجتماع و مدیون اجتماع است.

از این بیان نتیجه می‌شود که انسان حق تضییع ندارد اما حق بخشش و هبه و وقف و صلح و ابراء و همچنین حق مجّاناً خدمت کردن، مادامی که به اجتماع صدمه نزند، از او سلب نمی‌شود؛ حق وصیت و توریث ـ اگر بتوان آن را حق مورّث دانست[1] ـ از او سلب نمی‌شود؛ اما اینکه لازمه دخالت اجتماع این است که حق تصرف منحصر باشد به زمان حیات، دلیل ندارد.

پس دلیل اول طرفداران ارث صحیح نیست و جواب سوسیالیستها هم صحیح نیست. آن دلیل، برای ارث به طرز غربی است که از حقوق و از توابع مالکیت است، و اما ارث اسلامی به کیفیتی که دارد که خارج از اختیار مورّث است بر پایه حق مالکیت نیست.

اما دلیل دوم. این دلیل مشوّش است؛ از آنجا که می‌گوید: «فی الحقیقه امید به اینکه...» این دلیل را با دلیل سوم یکی می‌کند. ثانیاً معلوم نیست چرا این دلیل را اخلاقی خوانده است. حداکثر درباره این دلیل این‌طور مـی‌توان

۱. ولی همان‌طور که قبلاً گفتیم اشتباه است که ارث را حق بدانیم. اگـر از لحـاظ حـق بخواهیم بحث کنیم باید درباره وصیت بحث کنیم که نظیر هبه و وقف و حبس و صلح و غیره است.

گفت که توارث که بر اصل «وَ اُولُوا الْاَرْحامِ بَعْضُهُمْ اَوْلىٰ بِبَعْضٍ فى كِتابِ الله»[۱] است رابطه فامیلی و مخصوصاً خانوادگی را محکمتر می‌کند. خیلی فرق است میان اینکه پدری بمیرد و زن و فرزندان از جای خود تکان نخورند و فعالیت پدر را برای خود بدانند، و بین اینکه بعد از مردن پدر مجبور باشند نسبت به مایملک پدر بیگانه باشند. اگر نسلهای بعد از آثار فعالیت نسلهای قبل خود بهره ببرند بدون شک در نظر یکدیگر بسیار معزّزتر و محترمتر می‌شوند. فعالیت پدر برای آینده فرزندان، با توجه فرزندان به این جهت و عواطفی که از این جهت میان آنها متبادل می‌شود، ارتباط را قویتر می‌کند و استحکام روابط خانوادگی مطلوب است.

بیان دیگر اینکه توارث نوعی لذت و احساس آسایش و نوعی زندگی در پرتو عواطف است، هم از نظر مورّث و هم از نظر ورّاث؛ و اخلاقاً صحیح نیست که این سعادت را از بشر سلب کنیم. جواب سوسیالیستها به اینکه ارث سبب تفرق می‌شود نه اتحاد، بسیار ضعیف است.

دلیل چهارم دلیلی است قوی. خود سوسیالیستها نیز آنجا که می‌گویند: «بسیاری از مردم در اثر عادت...» اعتراف ضمنی می‌کنند که توریث مشوق اجتماعی مهمی است[۲].

جای هیچ‌گونه تردیدی نیست که قانون ارث سبب می‌شود انسان به خاطر فرزندان خود تا لحظه آخر از کار و کوشش خودداری نکند و قوا و استعدادهای خود را به کار اندازد. افرادی را سراغ داریم که تا حدود

---

۱. انفال / ۷۵

۲. بعلاوه آنجا که امر دائر است یک عاطفه انسانی نظیر علاقه به زن و فرزند را به عنوان عامل مشوّق استخدام کنیم، چرا جای آن را به جاه‌طلبی که خشونت دارد و مذموم است بدهیم؟! همچنین عادت که کور است؛ و اما ذوق مطلب درستی است.

پنجاه‌سالگی بچه نداشته‌اند و از آن پس صاحب فرزند شده‌اند و می‌گویند «از وقتی که صاحب فرزند شده‌ایم به زندگی از نظر تأمین آتیه این فرزند به شکل جدی‌تری نگاه می‌کنیم.» عمده این است که ادلّه سوسیالیستها را بر نامشروع بودن ارث بررسی کنیم. دلیلهای آنها سه تاست:

۱. قطع رابطه کار و مالکیت خلاف عدالت است.

۲. ارث سبب می‌شود که ورثه، مفتخوار و در نتیجه از لحاظ تربیت عاطل و باطل بمانند.

۳. ارث سبب می‌شود که فاصله طبقاتی تدریجاً زیاد بشود.

این سه ایراد، اوّلی جنبه حقوقی دارد، دومی جنبه تربیتی، سومی جنبه اجتماعی. از جنبه اول باید گفت ظلم و تجاوز است ؛ از جنبه دوم باید گفت اخلاق و تربیت فرد را فاسد می‌کند؛ از جنبه سوم باید گفت اجتماع را فاسد می‌کند.

جواب دلیل اول واضح است: آنچه ظلم و خلاف عدالت است این است که شخصی محصول کار دیگری را مصرف کند و او را محروم سازد؛ یا قانون، شخصی را علی‌رغم اراده خودش محروم کند و مال شخصی او را به دیگری بدهد؛ اما در صورتی که خود شخص به اراده خود مال خود را به کسی ببخشد و یا آنکه در صورت مردن و غیرقابل استفاده کردن او مال او را قانون براساس مصالحی به شخص خاصی ببخشد، تجاوز در حق متوفّا نیست. و اما از نظر سایر افراد اجتماع می‌توان ادعا کرد که ترجیح بلا مرجّح است و به عبارت دیگر ضد مساوات است و به عبارت دیگر ضد عدالت به معنی مساوات است[1]

۱. خلاصه اینکه اگر عدالت را به معنی مساوات علی‌الاطلاق در تقسیم بهره‌ها با قطع نظر از استحقاق و لیاقت و شخصیت فردی در نظر بگیریم خلاف عدالت است. اما عدالت، این‌گونه مساوات نیست، این‌گونه مساوات ظلم است.

یعنی خروج از مساوات در شرایط متساوی است در صورتی که در اینجا شرایط متساوی نیست. مصالح ارث از قبیل تشویق زندگان به عمل و تحکیم روابط ارحام و سبب (زوجیت) سبب می‌شود که این قانون وضع و تشریع شود. قانون اینچنانی به نفع عموم است و از این جهت که کاری به نفع عموم شده مثل این است که عین مال به عموم مردم داده شود.

قطع رابطه کار و مالکیت را همه جا نمی‌توان منکر شد. در بعضی جاها مثل هبه و وصیت و صلح و وقف و ابراء، لازمه مالکیت و ارضاء حوائج روحی مالک سبب می‌شود که حق بخشش و جود و کرم را از او سلب نکنیم. استدلالی که ارسطو بر حسن مالکیت فردی کرده این است که مالکیت اشتراکی موضوع جود و بذل و گذشت را از میان می‌برد و این خصال و عواطف عالی را می‌میراند. موضوع قطع رابطه کار و مالکیت مصداق «حَفَظْتَ شَیْئاً وَ غابَتْ عَنْکَ اَشْیاءُ» می‌باشد.

اما دلیل دوم مبنی بر اینکه ارث اخلاق ورّاث را فاسد و آنها را تنبل و لاقید می‌کند.

این دلیل مبنی بر این است که یگانه عامل و محرک انسان به فعالیت، احتیاج و بیچارگی است؛ بشر را همیشه باید محتاج لقمه نان نگه داشت تا کار کند و اگر نه بیکار و در نتیجه فاسد و تنبل خواهد شد. ولی حقیقت این است که فعال و لایق و کارآمد شدن بستگی دارد به مالکیت شخصی و احساس اینکه محصول زحماتم برای خودم و به نام خودم است، و دیگر به تربیت صحیح و محیط سالم. بسیارند افرادی که محتاجند و فاسدالاخلاق و تنبل، و بسیارند افرادی که متمکّن‌اند و فعال. بسیار اشتباه است که برای وادار کردن افراد به فعالیت، کاری کنیم که زندگانی از صفر شروع شود نه از عدد. عجبا که سوسیالیستها سلب مالکیت فردی از افراد می‌کنند و تأمین زندگی فرد را به

عهده اجتماع می‌گذارند و نمی‌گویند تأمین اجتماعی موجب تـنبل شـدن و بیکاره شدن است؛ در صورتی که همان دلیل دوم آنها در مورد ارث بر مبنای اصلی سوسیالیسم وارد است، زیرا اگر قبول کنیم یگانه عامل محرک انسان احتیاج فردی است، پس کسی که از طرف پدر و مال موروثی تأمین شده یا کسی که اجتماع او را تأمین کرده محرکی درونی برای فعالیت نخواهد داشت؛ چیزی که هست آنجا که اجتماع او را تأمین می‌کند تکلیف و وظیفه‌ای هم به عهده او می‌گذارد و او به حکم اجبار و وظیفه اسقاط تکلیف می‌کند نه به حکم شوق و رغبت.

این اشتباه از آنجا پیدا شده که در اجتماعات فاقد تعلیم و تربیت، دیده شده که غالباً ورّاث ثروتمندان به سرعت بدبخت شده‌اند. خیال کرده‌اند این جهت اثر مالکیت بدون کار است؛ ندانسته‌اند اثر فقدان تعلیم و تربیت صحیح است. لهذا در جامعه‌هایی که آموزش و پرورش کافی دارند چنین حوادثی کمتر رخ می‌دهد.

اما دلیل سوم، فاصله طبقاتی. اولاً صرف اینکه اجتماعی دارای طبقات باشد و مردم در شرایط مختلف و نامساوی عملاً زندگی کنند، اگر وضع قوانین و اجرای آنها برای همه مردم یکسان باشد و این تفاوت مولود لیاقت و فعالیت خود شخص یا سلف او باشد، ایراد ندارد. مال مشروع را برای فرزند بـه ارث گذاشتن عیناً نظیر این است که خصایص طبیعی و هوش و استعداد از طرف مورّث به فرزندان به ارث می‌رسد. این خصایص را اگر از جامعه دزدیده بود و به فرزندان خود داده بود جامعه حق مطالبه داشت، اما فرض این است که نه خصایص طبیعی و نه اموال مکتسب خود را از جامعه ندزدیده است. این‌گونه تفاوتها هرچند برای ورّاث نسبت به سـایرین اکـتسابی نـیست امـا دزدی و سرقت و استعمار دیگران هم نیست؛ مثل این است که به شخصی از طرف

دیگری هدیه‌ای اعطا شود.

بعلاوه ارث مال همه مردم است، مال یک طبقه خاص نیست. این قانون همه را تشویق می‌کند که هر چه می‌توانند بهتر و بیشتر برای اعقاب خود که امتداد وجودشان است فعالیت کنند.

اما اگر گفته شود: علاوه بر اصل عدالت و علاوه بر اصل مساوات، یک اصل دیگر هم هست که در اجتماع باید رعایت شود و آن اصل توازن است. تفاوت اگر زیاد شد خواه ناخواه تعادل اجتماعی بهم می‌خورد؛ عقاید و افکار و اراده‌ها و نیروهای افراد انبوهی دنبال‌رو فکر و عقیده و اراده شخص می‌گردد؛ مانند باری که یک طرف سنگین و یک طرف سبک باشد بالاخره به منزل نمی‌رسد. اگر مالکیت شخصی باشد و ارث نباشد خطر فاصله طبقاتی زیاد نیست، ولی اگر ارث در کار باشد سرمایه‌ها از نسلی به نسلی منتقل و در اثر تراکم فعالیتهای نسلها سرمایه‌ها افزایش می‌یابد و فواصل عظیم طبقاتی پدید می‌آید.

جواب این است که اولاً این دلیل که می‌گوید ارث سبب می‌شود که ثروت در نسلهای متوالی متمرکز گردد، ضد استدلال دوم است که می‌گفت لازمه ارث فاسد شدن و تنبل شدن نسل است. ثانیاً در اسلام مالیاتهایی به نام زکات و خمس وضع شده که خود به خود فواصل طبقاتی را کم می‌کند. ثالثاً ارث اسلامی تقسیم و کوچک کردن مال است، برخلاف ارث مسیحی که در اختیار مورّث است. رابعاً اصل دیگری در اسلام است که به حکومت شرعی و قانونی حق می‌دهد مالیاتهایی طبق مصالح اجتماع عنداللزوم به خاطر مصالح اجتماع، مثل اینکه حاجت خاص اجتماعی پدید آمده و یا به خاطر حفظ تعادل اجتماع، وضع کند. مالیات اسلامی منحصر به زکات و خمس نیست؛ زکات و خمس مالیاتهایی است که برای همیشه در حدود نصاب و درآمد معین وضع

شده و برای همیشه ثابت است. یک سلسله مـالیاتهای مـوقت است کـه در اختیار حکام است. از این جهت مانند مجازاتهاست که بعضی از آنها از طرف اسلام تعیین و تحدید شده، چون قابل تحدید بوده، مثل حد زنا، سرقت، قتل، محارب؛ سایر مجازاتها به نام «تعزیر» در اختیار حکومت است.

در باب ارث یک مسئله دیگر کـه هست ارث مـناصب است. در دوران قدیم مناصب به ارث می‌رسید؛ پسـر یک سـرهنگ از دوران شـیرخـوارگـی سرهنگ بود؛ مادرش در حالی که بچه در رحم بود اشاره به شکم خود می‌کرد و می‌گفت: «به جان سرهنگ»؛ مساجد و معابد برای پیشنمازها ارثـی بـود؛ حتی امتیاز موقوفه‌ها ارثی بود؛ ریاست قبائل ارثی بود. در میان عـرب ایـن خصوصیت فوق‌العاده حاکم بود. در اسلام حتی امامت موروثی نیست، جعلی است ولی به جعل الهی؛ خلافت احتیاج به بیعت دارد.

سوسیالیسم

۱. یک بحث درباره سوسیالیسم آن است که آیا حتماً فرزند و مولود کاپیتالیسم است، آن‌طور که کمونیستها می‌گویند، و نمی‌توانسته قبلاً وجود پیدا کند، زیرا محصول نوعی روابط اقتصادی است که جز بعد از عبور از فئودالیسم و کاپیتالیسم نمی‌تواند وجود پیدا کند[1]، چنانکه کمونیستها می‌گویند؟ البته نباید اشتباه شود و گفته شود سوسیالیسم یک ضرورت به اصطلاح وقتیّه است و فقط زمان، مشخص و مبیّن ضرورت آن می‌باشد، یعنی ضرورت آن را با زمان باید مشخص ساخت، نظیر انخساف و انکساف خورشید و ماه؛ بلکه ضرورت مشروط است. بر فرض اوّل انسانها نمی‌توانند عامل به شمار روند یا آن را تسریع کنند یا تعویق اندازند؛ و در فرض دوم

۱. رجوع شود به صفحات ۸-۱۴ سوسیالیسم از مجموعه چه می‌دانم؟

انسانها قادرند ولی تحت همان شرایط. البته فرضیه سوم فرضیه ماست که می‌گوییم مشروط است ولی مشروط به رشد روحی و کمالی مردم و بس.

۲. مسئله دیگر تعریف سوسیالیسم است قطع نظر از مرحله تحقق. در صفحه ۱۳ کتاب نامبرده می‌گوید:

سوسیالیسم علمی از آن جهت سوسیالیسم است که عقیده دارد کاپیتالیسم در حین تکامل به سیستمی منجر می‌شود که در آن مالکیت ابزار تولید همگانی است. بدین معنی استفاده از نیروی تولیدی نیز همگانی است.

در صفحه ۱۴ می‌گوید:

امروز دیگر کم و بیش همه کشورها به جز ایالات متحده امریکا مدعی سوسیالیست بودن هستند، اما آنچه افکار را آشفته می‌سازد بخصوص وضعیت اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی است. این کشور که به کمک تبلیغات کمونیستها خود را کشوری سوسیالیست معرفی نموده دارای رژیم سیاسی دیکتاتوری و پلیسی آنچنان مطلقی است که آن را به عنوان کشور دیکتاتوری سوسیالیستها به حساب می‌آورند. گروهی می‌گویند سوسیالیسم آزادی و احترام به شخصیت انسانی است، و بعضی دیگر جواب می‌دهند که سوسیالیسم، اشتراکی نمودن ابزار تولید و دیکتاتوری پرولتاریاست... تمام انواع سوسیالیسم یک جنبه مشترک دارند: الغاء مالکیت خصوصی

که سرچشمه عدم تساویها و بیدادگریهای اجتماعی است[۱].

در صفحه ۱۵ می‌گوید:

برتراند راسل سوسیالیسم را این‌طور تعریف می‌کند: سوسیالیسم به معنی مالکیت مشترک زمین و سرمایه تحت یک شکل دموکراتیک حکومت است و مستلزم آن است که تولید به منظور استفاده و نه به منظور سودجویی هدایت شود. بعلاوه تقسیم تولیدات بایستی به طور تساوی انجام گیرد و در صورتی که این امر ممکن نباشد باید طوری باشد که لااقل بتوان این عدم تساوی در توزیع را با تأمین منافع عمومی توجیه نمود.

۳. در صفحه ۸ (مقدمه) **سوسیالیسم** می‌نویسد:

اگر سوسیالیسم را به عنوان عکس‌العملی در برابر بیدادگری اجتماعی مورد نظر قرار دهیم[۲] می‌توان گفت از قدیم‌ترین ایام وجود داشته است و تحت عناوین گوناگونی نشانه‌هایی از آن در ادوار قدیم دیده می‌شود؛ و چنانچه سوسیالیسم یک شکل

---

۱. آیا این مطلب قابل قبول است که مالکیت سرچشمه بیدادگریهاست؟

۲. اگر مقصود از این عکس‌العمل صرفاً فریاد یک مظلوم است، مثل فریاد گوسفند در چنگال گرگ، آن سوسیالیسم نیست، دعوت به نجات است؛ و اگر مقصود فریاد وجدان عدالتخواه است، آن فلسفهٔ دیگر دارد که می‌تواند مبنای سوسیالیسم واقع شود.

تاریخی مشخص جامعه تلقی گردد سرچشمه آن در جامعه کاپیتالیستی خواهد بود و در این صورت باید گفت نظریه سوسیالیسم در قرن نوزدهم پا به عرصه وجود گذاشته است.

از این جمله‌ها این طور فهمیده می‌شود که یک اصل اولاً برای اینها مسلّم است و آن تفسیر مادی تاریخ است؛ و الا اگر برای فکر اصالتی قائل بشویم چه مانعی دارد که طرح سوسیالیسم در آغاز تاریخ نه به عنوان عکس‌العملی در برابر بیدادگریها بلکه به عنوان برق هدایتی برای اجتماع که مانند همه جاندارهای دیگر راه خود را با هدایت و بینش ـ اختیاراً و بدون جبر ـ طی می‌کند پیش‌بینی و بر جامعه عرضه شده باشد. عدالت به مفهوم واقعی خود قبل از سوسیالیسم وجود داشته است و می‌تواند کوششهای سوسیالیستی با همه شکلهای نوی خود کوششی در راه همان مطلوب قدیمی و ایده‌آل کهن بشر به شمار رود[۱].

پس سوسیالیسم مفهوم دیگری غیر از عکس‌العملی از درد و غیر از شکل تاریخی مشخصی از اجتماع دارد و آن یک نظر علمی حقوقی مبتنی بر حقوق واقعی و طبیعی فرد و اجتماع است.

ایضاً می‌نویسد:

---

۱. مگر آنکه بگوییم سوسیالیسم مرحله خاص از عدالت است که قبل از این مرحله نمی‌تواند وجود پیدا کند؛ همچنانکه کاپیتالیسم و فئودالیسم نیز مراحل دیگری از عدالت بوده‌اند. علیهذا از لحاظ هدایت نیز جامعه در هر مرحله‌ای به مرتبه خاصی هدایت می‌شود. اگر این طور گفته شود مسئله را طوری دیگر باید طرح کرد، دیگر از ظالمانه بودن سرمایه‌داری نمی‌توان ـ لااقل در آغاز ظهور و رشدش ـ بحث کرد؛ و قسمت بعدی رد این احتمال است.

این نظریه که سوسیالیسم را عکس‌العملی در قبال بیدادگری اجتماعی بدانیم، اساساً جنبه تخیلی دارد و اگر دقیقتر آن را بررسی کنیم فرضیه‌ای است ادراکی. به طور قطع هر اجتماعی که به طبقات مختلف تقسیم شود صحنه اجحاف، عدم تساوی و بی‌عدالتی‌های کم و بیش پر سروصدایی خواهد بود برحسب درجه تکامل مرحله تاریخی مورد نظر. علت این بیدادگریها ممکن است بسیار آشکار باشد ولکن راه حل آنها در شرایط اقتصادی جنینی باشد (نقل از آنتی دورینگ انگلس). در برابر وجود بیدادگریهای اجتماعی و نبودن راه حلی متناسب با تحول اقتصادی، انسانها همیشه تمایل داشته‌اند که در مغز خود سیستمهای اجتماعی بهتری به عنوان جانشین روشی که موجب این بیدادگریها بوده است بسازند. سوسیالیسم در پایان قرن هجدهم و آغاز قرن نوزدهم چنین بود. از توماس مورُبس تا لوئی بلان و از نظر مردانی چون سن‌سیمون، فدریه، اون و کابه سوسیالیسم اساساً عکس‌العملی است در قبال بیدادگریهای اجتماعی. امیل دورکهایم آن را «فریادی از درد» می‌دانست. این نوع سوسیالیسم نه به تحولات اقتصادی متکی است و نه به قوانینی که از وجود آنها بی‌اطلاع می‌باشد، بلکه از عقل و ادراک و روح عدالتخواهی مردم مدد می‌طلبد؛ هم با توده‌های مردم، هم با هیئتهای حاکمه، هم با فقرا و هم با توانگران سروکار دارد[1]. ما این نوع سوسیالیسم را که

۱. این نوع خود دو نوع است: یک نوع صرفاً عکس‌العمل درد است که ارزش زیاد ندارد. ←

«تخیلی» نام گرفته بود «ادراکی» می‌نامیم زیـرا یک ادراک روحی است، ادراکی که به واسطه وجود بیدادگریهای اجتماعی برانگیخته شده ولکن به جای آنکه راه حل این بیدادگریها را در تحولات اجتماعی بجوید در مغز آدمیان جستجو می‌کند[۱].

ایرادی که بر این بیان وارد است یکی این است که از طرفی سوسیالیسم به اصطلاح تخیلی را عکس‌العملی از درد می‌داند، و از طرف دیگر می‌گوید از روح عدالتخواهی مردم مدد می‌طلبد. روح عدالتخواهی یعنی چه؟ اگر ما به روح عدالتخواهی قائل باشیم، تا حدی بـرای روح اصـالت قـائل شـده‌ایـم و بنابراین تفسیر مادی دچار اشکال می‌شود و آن نوع سوسیالیسم را صد درصد عکس‌العمل بیدادگریهای اجتماعی نمی‌توان دانست زیرا روح عدالتـخواهـی علی‌الفرض در بشر هست؛ عدالتخواهی تنها فریاد از ظلم نیست. ثانیاً اینکه می‌گوید: «این سوسیالیسم به جای اینکه راه حل این بیدادگریها را در تحولات اجتماعی بجوید، در مغز آدمیان جستجو می‌کند» اگر مقصود این است که آن نوع سوسیالیسم فقط هنرش استرحام و جلب عواطف است نه وضع قوانین عادلانه، می‌گوییم این ادعا دروغ است؛ و اگر مقصود این است که تحولات اجـتماعی را ـ یـعنی لزوم ایـنکه حـتماً دوره کـاپیتالیسم بـرسد تـا نـوبه بـه سوسیالیسم برسد ـ در نظر نمی‌گیرد، می‌گوییم راست است و لزومی هم ندارد. بعلاوه وضع شوروی از یک طرف و وضع کشـورهایی کـه بـدون آنکـه بـه

← نوع دیگر بیداری روح و فطرت عدالتخواه بشر است که ممکن است از کانون رفاه هم برخیزد.

۱. چرا و به چه دلیل؟ ظاهراً این ادعا هیچ علتی ندارد مگر محافظت بر اصول تـصنعی ماتریالیسم تاریخی.

کاپیتالیسم برسند سوسیالیست شدند ثابت نمود که سوسیالیسم یک مرحله مشخص از اجتماع بعد از مرحله کاپیتالیسم نیست، همان‌طور که صِرف فریادی از درد نیز نیست؛ بلکه حقیقت این است که سوسیالیسم نظریه‌ای است حقوقی و علمی مبتنی بر حقوق طبیعی افراد و اجتماع، چنانکه در پیش گفته شد.

به هر حال می‌توان به نوعی سوسیالیسم ایمان آورد که بر اصولی طبیعی و واقعی در طبیعت و در عقل انسان بنا شده و مبنای یک سلسله قوانین است و هیچ لزومی ندارد که بشر پس از دوران کاپیتالیسم به آن برسد. آن سوسیالیسم عبارت است از مالکیت اجتماعی منابع طبیعی از قبیل زمین و آب و سوخت و بالاخره چیزهایی که بشر آنها را نساخته است بلکه در طبیعت برای بشر ساخته شده است. مالکیت شخصی در این سوسیالیسم یک حق‌الاختصاص محدودی است. و اما سوسیالیسم به معنی مالکیت عمومی افزار تولید از مشخصات عصر ماشین است و لازمه ماشینیسم است و ما آن را از طریق خصوصیت ماشینیسم اثبات کرده‌ایم و طریق ارزش اضافی مارکس را رد کرده‌ایم.

در صفحه ۱۰ می‌گوید:

هرچند دوران جلوه سوسیالیسم تخیلی پنجاه سال اول قرن نوزدهم بود، در سالهای بعد هم از میان نرفت و تحت عناوین سوسیالیسم هومانیسم (سوسیالیسم مبتنی بر اصالت انسانی) و هومانیسم (اصالت انسانی) و پرسونالیسم (اصالت شخصیت) بار دیگر رونق یافت. امروز هم مانند اوایل قرن اخیر نویسندگان بسیاری سوسیالیسم را نه به عنوان یک شکل

تاریخی جامعه که نتیجه منطقی تحول اقتصادی است، بلکه به عنوان سیستم حاضر و آماده‌ای که به نظر آنها باید جانشین کاپیتالیسم گردد به ما معرفی می‌کنند. آنها نیز مانند پیش‌کسوتان خود از قوانین تاریخ و بخصوص از تضادهایی که بر جامعه جدید حکمفرمایی می‌کند بی‌خبر هستند. آنها نیز به عقل و روح عدالتخواهی رجوع می‌کنند و طبقات جامعه را در نظر نمی‌گیرند و تنها به انسان چشم دارند.

توهم بزرگ سوسیالیسم تخیلی پیش از آنکه به محتوی سیستم ارتباط داشته باشد، مربوط بدین است که این نوع سوسیالیسم کمترین توجهی به درجه تکامل مرحله تاریخی مورد نظر ندارد[۱].

موضوع جبر تاریخ مورد قبول است اما نه جبر اقتصادی. اینها عوامل جبر را کاملاً نشناخته‌اند. در باب سوسیالیسم از دو جهت باید بحث کرد: یکی از نظر خود تئوری و فرضیه به عنوان اینکه بهترین رژیم زندگی بشر چیست؟ دیگر از نظر اجرا و عمل و اینکه آیا می‌تواند تماماً یا بعضاً قبل از کاپیتالیسم وجود پیدا کند یا نه؟ فرضاً ما بپذیریم که جامعه‌ای قبل از پیمودن کاپیتالیسم قادر نیست به سوسیالیسم برسد، دلیل نمی‌شود که فرضیه خاص سوسیالیستی را خیالی بدانیم.

ایضاً در صفحه ۱۰ می‌گوید:

---

۱. چه تکاملی؟ تکامل انسان یا ابزار؟

باری، برای اینکه این یا آن تغییر شکل اجتماعی امکان‌پذیر شود باید شرایط فنی و اقتصادی آماده و مهیا گردند. سوسیالیسم تخیلی عملاً نشان می‌دهد که تغییر شکل اجتماعی را نتیجه روح عدالتخواهی انسانها می‌داند، در حالی که این تغییرات حاصل تضادهای اجتماعی و مبارزاتی است که از این تضادها سرچشمه می‌گیرد[۱].

برعکس، اگر سوسیالیسم را به عنوان یک شکل تاریخی مشخص جامعه، شکلی که بعد از گذشتن نیروهای مولّده از یک درجه خاص تکامل، وجود آن ضرورت پیدا می‌کند تلقی نماییم، سوسیالیسم به صورت یک علم درمی‌آید[۲]. سوسیالیسم علمی مبتنی است بر بررسی وقایع و تحقیق درباره قوانینی که این وقایع را می‌آفریند و بهره‌برداری از تضادهایی که بر جامعه سایه افکنده‌اند و تفهیم طبقات زجرکشیده به نقش تاریخی آنها در مبارزاتی که در پیش روی دارند.

۱. اینکه تغییر شکل اجتماعی معلول روح عدالتخواهی باشد یا تغییر شرایط اقتصادی، یک مطلب است، و اینکه یک سلسله حقوق طبیعی هست که سوسیالیسم یا نوعی دیگر زندگی را نتیجه می‌دهد، مطلب دیگر است.

۲. ولی تاریخ خلاف آن را نشان داد؛ و از طرف دیگر علمی بودن سوسیالیسم هیچ‌گونه نیازی به این‌گونه فرض حرکت تاریخ ندارد، بلکه فرضاً جبر تاریخ به شکلی که مارکسیستها ادعا کرده‌اند درست باشد، ماتریالیسم تاریخی علم است نه سوسیالیسم. مثل این است که بگوییم قوانین جنین‌شناسی حکم می‌کند که کودک به دنیا بیاید، پس کودک علم است. این اشکال، اشکال مهم و قابل توجهی است. حداکثر علمی بودن این است که راه علمی ایجاد و وصول به آن نشان داده شده است. پس سوسیالیسم، علمی است نه علم. بهتر است که تعبیر علمی بکنیم نه علم آنچنانکه در متن آمده است.

در اینکه انسان و روح عدالتخواهی انسان خود عاملی است مستقل و اصیل و پیدایش اینچنین انسانهایی جزء قوانین طبیعت و خلقت است ـ نظیر چشم هستند برای پیکر انسان و حیوان ـ و انسان، تنها، مخلوق تاریخ نیست، خالق و آفریننده تاریخ نیز هست ما تردیدی نداریم؛ و در اینکه شرایط مادی اجتماع خود عامل مؤثری است برای گردش تاریخ، باز هم نباید تردید کرد. سوسیالیسم به اصطلاح تخیلی نقش زمینه‌های مادی و تضادهای اجتماعی و طبقاتی را نادیده نمی‌گیرد، اما عامل تغییرات را منحصراً تضادهای اجتماعی نمی‌داند. اما اینکه سوسیالیسم را از چه نظر باید علم بدانیم، مسئله مهمی است که احتیاج به توضیح دارد. ما در ورقه‌های «اسلام و سرمایه‌داری و سوسیالیسم» گفته‌ایم که قوانین اقتصادی و اجتماعی را از دو نظر می‌توان مورد مطالعه قرار داد: یکی از آن نظر که وقایع و حوادث علت و معلول یکدیگر هستند، و یکی از نظر اینکه انسان بهتر است جامعه را چه جور بسازد که به سعادت و کمال و عدالت نزدیکتر باشد. از نظر اول علمی است توصیفی و بیانی، و از نظر دوم علمی است دستوری. تفاوت این دو نوع از قبیل تفاوت روانشناسی است با اخلاق، که اوّلی توصیفی و دومی دستوری است. قوانین اقتصادی را نیز از دو جنبه می‌توان مورد مطالعه قرار داد: یکی از نظر توصیفی، یعنی اینکه جامعه انسانی از نظر روابط تولیدی چگونه خود به خود تحول پیدا می‌کند تا آنجا که به سوسیالیسم منتهی می‌شود؟ فرضاً قبول کنیم که کاپیتالیسم جبراً به سوسیالیسم منتهی می‌شود (در صورتی که مورد تردید بلکه انکار است) از این نظر سوسیالیسم را در شکل تاریخی خود مطالعه کرده‌ایم[1]. ولی یک وقت سوسیالیسم را به عنوان یک طرح و یک نقشه عالی

---

۱. و سوسیالیسم یک پدیده اجتماعی خواهد بود مانند کاپیتالیسم و غیره، ولی خود ←

مبتنی بر حقوق انسانی که عامل انسانی می‌خواهد نقش خود را در ایجاد آن ایفا کند و آن طرح قادر است سعادت همگانی را تأمین کند مطالعه می‌کنیم؛ از این نظر فنی است دستوری، و تنها در این صورت است که خود سوسیالیسم علم است. اینکه گفته شد: «سوسیالیسم علمی مبتنی است بر بررسی وقایع و تحقیق درباره قوانینی که این وقایع را می‌آفریند و بهره‌برداری... و تفهیم طبقات...» مثل این است که میان این دو نوع علم تمیز و تفکیک واقع نشده است.

علیهذا هیچ مانع و دلیل مخالفی نیست که افکار صحیح سوسیالیستی قبل از دوره کاپیتالیستی پیدا شده باشد. اینکه محال است که این طرح قبلاً تهیه شده باشد، مبتنی است بر یک اصل فلسفی درباره انسان و جهان، یعنی مبتنی بر ماتریالیسم است؛ و سوسیالیسم از ماتریالیسم قابل انفکاک است، بلکه چاره‌ای از انفکاک ندارد. و اینکه محال است سوسیالیسم عملاً در دنیا صورت وقوع پیدا کند و حتماً زاده کاپیتالیسم است، این نیز از جهاتی مورد تردید است[1]. اولاً در دنیای قدیم، قبل از دوره کاپیتالیسم نمونه‌هایی از

← سوسیالیسم علم نخواهد بود (بلکه علمی است نه علم، و فرق است میان علم و علمی) همان‌طوری که کاپیتالیسم علم نیست. علم عبارت است از قوانینی که بر اجتماع حاکم است نه خود اجتماع؛ همان‌طوری که قبلاً گفتیم که اگر علمی داریم به نام جنین‌شناسی که تحولات جنینی را بیان می‌کند تا آخرین مرحله، دلیل نمی‌شود پس خود جنین یا طفل علم است.

۱. به عبارت بهتر از نظر مارکسیستها سوسیالیسم از جنبه علمی زاده ماتریالیسم و از جنبه عینی زاده کاپیتالیسم است؛ به عبارت دیگر نطفه‌اش و نیروی محرکه‌اش از ماتریالیسم است و مادرش، یعنی آن که او را در رحم خود پرورش می‌دهد، کاپیتالیسم است. از نظر مارکسیستها، هم در نطفه سوسیالیسم خلل است و هم در بطن و شیری که به او داده شده است. از نظر نطفه با پدیده پلیدی مشترک است و از نظر مادر ظالمانه‌ترین نقش تاریخ است.

سوسیالیسم پیدا می‌شود. ثانیاً جامعه‌های کاپیتالیستی با حفظ روح کاپیتالیستی و یا لااقل بدون اینکه به سوسیالیسم منتهی شوند می‌توانند به حیات خود ادامه دهند. ثالثاً جامعه‌هایی دوره کاپیتالیستی را گذراندند و به سوسیالیسم واقعی نائل نشدند، مثل امریکا، و جامعه‌هایی به سوسیالیسم رسیدند بدون آنکه از کاپیتالیسم عبور کنند، مثل شوروی و الجزایر.

پس جبر تاریخ به شکلی که ادعا شده که سوسیالیسم قبل از کاپیتالیسم امکان‌پذیر نیست و پس از رشد کاپیتالیسم لابدّ منه است مخدوش است؛ و به عبارت دیگر مارکسیسم، هم از شناساندن پدر و هم از شناساندن مادر سوسیالیسم ناتوان بوده است. بعلاوه و گذشته از همه اینها فرضاً بپذیریم که سوسیالیسم عملاً جز بعد از کاپیتالیسم به وجود نمی‌آید، یعنی بشر بعد از این دوره آماده پذیرش و قبول سوسیالیسم می‌شود، به معنی این خواهد بود که پاره‌ای نظرات صحیح و عالی ممکن است در بشر پیدا شود که جامعه بشریت بعد از قرنها آماده قبول و پذیرش بهتر آنها می‌شود. پس مانعی ندارد که سوسیالیسم از آن جنبه علمی باشد که نظریه‌ای است حقوقی و طرحی است عالی و در عین حال در عمل جای مشخصی از تاریخ دارد.

در صفحه ۱۲ می‌گوید:

> بررسی وقایع به ما نشان می‌دهد که تاریخ یک تغییر شکل جاودانه است، زمانی آهسته و زمانی تند... علت این تغییر شکل جاودانه تکامل صنعتی ابزار تولید است...

از نظر ما تکامل صنعتی ابزار تولید یکی از علل پیچیده تاریخ است.

ایضاً می‌گوید:

> چون کلیه سیستمهای اقتصادی دوران تاریخ در حین تکامل، سیستمهای دیگری به وجود آورده‌اند، دلیلی ندارد که این امر در مورد سیستم کاپیتالیسم صدق نکند... این سیستم هم در حین تحول می‌بایست سیستم دیگری به وجود آورد. این نتیجه‌ای است که می‌توان با توجه به گذشته درباره آینده به دست آورد. ولی بدین نتیجه‌گیری هم احتیاجی نیست؛ کافی است رژیم کاپیتالیستی مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرد و درباره قوانین حاکم بر آن تحقیق به عمل آید تا معلوم شود که در بطن کاپیتالیسم شرایط تغییر شکل آن مهیا می‌گردد.

در اینکه رژیم کاپیتالیستی ثابت نخواهد ماند بدون اینکه تعدیلات کلی در آن به عمل آید، شکی نیست. در اینکه هر جامعه نامتعادلی قابل بقا نیست و باید به تعادل بازگشت کند (مانند هر ترکیب نامتعادل دیگر) و در هر موجود زنده و از آن جمله اجتماع خاصیت رجوع به تعادل هست، و نیز در اینکه تغییر و تکامل ابزار تولید تعادل را بهم می‌زند و گاهی سبب تغییرات دیگر می‌گردد و باید مراقب این تغییرات بود، باز هم نباید تردید کرد؛ اما آیا این تغییر شکل جاودانه است و جبراً هر رژیمی باید جای خود را به رژیم دیگر بدهد و هیچ رژیمی را نباید یک رژیم ثابت فرض کرد، مطلبی است که سوسیالیستها درباره خود سوسیالیسم از آن حرفی نمی‌زنند. آیا در مقابل کسی که بگوید: «کلیه سیستمهای اقتصادی در حین تکامل سیستمهای دیگری به وجود آورده‌اند، دلیلی ندارد که این امر در مورد سیستم سوسیالیسم صدق نکند» چه جوابی می‌توان داد؟ اگر سوسیالیسم از لحاظ آخر، آخرین شکل سیستمهای اقتصادی است و نقطه توقف تبدیل سیستمهاست، چه مانعی دارد که کسی بگوید طرح

این نقطه آخری قبل از به وجود آمدن آن، قرنها پیش ریخته شده و بزرگان بشر همیشه بشر را به عدالت دعوت می‌کرده‌اند و اجرای عدالت در شـرایـط اجتماعی مختلف از لحاظ شکل و فرم مختلف مـی‌شود نـه از لحـاظ روح و معنی. مثلاً در حین تکامل ابزار تولید، فی‌المثل روح عدالت حکم می‌کند که این ابزار ملی و عمومی باشد. خلاصه اگر سوسیالیسم را پدیده بدانیم، ناچاریم آن را مردنی و از بین رفتنی بدانیم، ولی اگر آن را قانون ولو قانون حـقوقی بدانیم، می‌توانیم مدعی جاودانه بودن آن بشویم.

به هر حال یکی از مسائل اختلاف‌نظر ما با سوسیالیستهای مارکسیست این است که آنها یک اصل مسلّمی در طبیعت و در تاریخ قائلند به نام اصل تکامل، و معتقدند هیچ حقیقتی ثابت نیست، ولی ما معتقدیم به اصل تکامل در طبیعت به یک شکل و در اجتماع به یک شکل[۱]. از نظر ما جامعه می‌تواند به نقطه‌ای برسد که نقطه عدالت واقعی است[۲] و در این صورت دلیل ندارد که بگوییم رژیم عدالت باید جای خود را به رژیم دیگری بدهد.

عدالت از نظر ما پایه‌هایی در طبیعت و فطرت دارد که با توجه بـه آن پایه‌ها می‌توان یک طرح ثابت و جاودانه‌ای برای زندگی بشر از لحاظ اصول طرح کرد.

صفحه ۱۳:

---

۱. بلکه باید گفت عدالت از قبیل تعادل مزاج فرد است که در همه تطورات باید محفوظ باشد؛ ویتامینها، گلبولها به نسبت معینی در همه احوال باید محفوظ باشد؛ در عین حال اعضای جسم، همه (آنهم به نسبت معین) رشد می‌کنند. غلط است که عدالت را یکی از مراحل تطور بدانیم؛ عدالت بازگشت به مزاج طبیعی است.

۲. حقیقت این است که دو جریان در کار است: یکی مربوط است به تکامل بشر که نقطه انتها ندارد، و دیگر مربوط است به تکامل شکل و رژیم زندگی بشر که از نوع فرمول و روابط ترکیبی است که نقطه انتها دارد.

سوسیالیسم علمی بدین سبب از سوسیالیسم تخیلی متمایز می‌گردد که به جای آنکه از انسانها بخواهد سیستم موجود بیدادگر را طرد نمایند و سیستم بهتری را بپذیرند، نشان می‌دهد که تغییر شکل جامعه نتیجه تضاد میان تکامل نیروهای تولیدی و شکل قانونی استفاده از آنهاست. سوسیالیسم علمی به تأثیر این مسئله در مبارزه طبقاتی توجه دارد؛ و بعلاوه نشان می‌دهد که این تغییر شکل شرط اساسی هر پیشرفتی است در آینده، و طبقه‌ای که از سیستم موجود رنج می‌برد تنها نیروی اجتماعی است که شایستگی تحقق بخشیدن به این تغییر شکل را دارد.

سوسیالیسم مارکس که نام آن را «سوسیالیسم علمی» گذاشته‌اند اعتراف دارد که انسانها عامل ایجاد سوسیالیسم هستند، یعنی عامل انسانی را نادیده نمی‌گیرد، اما به واسطه طرز تفکر مادی خود درباره انسان که انگیزه انسان را همواره منافع مادی می‌داند[1] مبارزه انسان را همیشه مبارزه طبقاتی می‌داند. به نقل «شاله» در جزوه **سرمایه‌داری و سوسیالیسم** صفحه ۴۵، مارکس می‌گوید:

مبارزه طبقاتی مهمترین و اساسی‌ترین حوادث تاریخ است.

علیهذا اول باید زمینه مبارزه طبقاتی به وجود بیاید. این زمینه را تکامل

۱. به عبارت دیگر محرک تاریخ را تکامل ابزار تولید و منافع طبقاتی می‌داند و شکل حرکت را مبارزات طبقاتیِ ناشی از تضاد می‌داند و نتیجه را تکامل می‌داند.

ابزار تولید ایجاد می‌کند. تکامل ابزار تولید سبب می‌شود که منافع به طبقه خاصی اختصاص پیدا کند؛ طبقات محروم علیه آنها به مبارزه برمی‌خیزند.

ولی از نظر ما آنچه انسان را برمی‌انگیزد تنها منافع مادی نیست، منافع مادی یکی از علل جنبش انسانهاست. به عقیده ما انسانهای عالی انگیزه‌شان امور مادی نیست. پس تضاد اجتماعی و تکامل اسباب تولید که سبب این تضاد می‌شود یکی از اسباب انقلابهاست، بلکه احیاناً می‌توان بشر را علیه طغیان خودش برانگیخت و واداشت. علیهذا سوسیالیسم مارکس صد درصد با واقعیت تطبیق نمی‌کند، پس نمی‌توان آن را سوسیالیسم علمی خواند.

صفحه ۱۶:

مفهوم مالکیت مشترک یا اشتراکی برای مشخص ساختن سوسیالیسم کافی نیست. تجربه نشان داده است که مالکیت ابزار تولید ممکن است اشتراکی باشد بدون آنکه جامعه سوسیالیستی شود. مفهوم مالکیت اجتماعی به نظر ما ارجحیت دارد. برای آنکه مالکیت اشتراکی باشد کافی است که ابزار تولید به هیئت اجتماع تعلق داشته باشد، و برای آنکه مالکیت اجتماعی گردد، نه فقط باید ابزار تولید متعلق به هیئت اجتماع باشد بلکه باید در خدمت اجتماع به کار افتد. به عبارت دیگر ابزار تولید یا به تعبیری که در مانیفست آمده است «کار متراکم» نباید جز وسیله‌ای برای بسط و استغنا و تقویت اعمال حیاتی زحمتکشان باشد. باری، تعلق داشتن به هیئت اجتماع الزاماً بدان معنی نیست که مورد مالکیت در خدمت جامعه به کار افتد. این امر را ما در روسیه مشاهده می‌کنیم که در آنجا

> مالکیت اشتراکی روسی در خدمت جـامعه نـیست بـلکه در خدمت قدرت ملی است. اینچنین وضعیتی در تمام کشورهایی که در آنها مالکیت دولتی اشتراکی جانشین مالکیت فردی شده بـه چشـم مـی‌خورد. مـالکیت اشـتراکـی ابـزار تـولید کـه سوسیالیستهای قرن نوزدهم با شدت خواستار آن بودند امروز یا به مرحله عمل درآمده و یا در شرف انجام شدن است، لکن مالکیت اشتراکی ابزار تولید به جای آنکه به خدمت جـامعه درآید مورد استفاده قدرت ملی قـرار گـرفته و بـدین جـهت استثمار انسانها برقرار مانده است.

این جمله‌ها انسان را به یاد گفته سعید رمضان می‌اندازد کـه مـی‌گوید: «سوسیالیسم نتوانسته در شوروی خوشبختی ایجاد کند هر چند قدرت ایجاد کرده است.»

اگر مقصود ژرژ بورژن و پیر ریمبر، نویسندگان کتاب **سوسیالیسم**، این است که مالکیت اشتراکی در شوروی جـنبه مـلی دارد نـه جـنبه عـمومی و انترناسیونالیستی، می‌گوییم در آنجا حتی این طور هم نیست و اینکه خودتان می‌گویید در آنجا هنوز استثمار انسانها موجود است دلیل بـر ایـن است کـه قدرت آنجا و خوشبختی آنجا قدرت ملی نیست، پس چرا نام آن را قدرت ملی می‌گذارید؟ اگر مقصود این است که در آنجا مالکیت فردی و طبقاتی تـغییر شکل داده و تحت عنوان مالکیت اشتراکی طبقه خاصی مالک همه چیزند و استثمار می‌کنند و آنها همان افراد حزب می‌باشند و سایر مردم مستثمَر آنها می‌باشند، مطلب درستی است؛ ولی این را باید شکست سـوسیالیسم مـادی مارکسیستی در همه جای دنیا نامید. سوسیالیسم مارکس هرگز جـامه عـمل

نخواهد پوشید، هرگز قادر نخواهد بود که جامعه را که طبعاً افرادی ضعیف و قوی و باهوش و کم‌هوش دارد تنها با تغییر سیستم و شکل اجتماعی و اقتصادی خوشبخت بکند و جلوی استثمار افراد را بگیرد. خوشبختی اجتماع و ریشه‌کن کردن استثمار متوقف به دو شرط است: یکی سازمان صحیح اجتماعی و مقررات و قوانین عادلانه، و دیگر حکومت یک قدرت معنوی و تسلط یک نیروی غیر مادی بر وجدانها.

صفحه ۱۷:

... ابزار تولید نبایستی فقط در خدمت یک جمع محدود یا در خدمت یک ملت باشد و به منظور حفظ برتری این جمع یا ملت مورد استفاده قرار بگیرد[۱]. مفهوم مالکیت اجتماعی این است که ابزار تولید بایستی در خدمت اجتماع انسانها یا جامعه انسانیت به کار رود. به عبارت دیگر مالکیت اجتماعی مالکیت

۱. سوسیالیستها همین‌قدر می‌گویندافزار تولید نبایستی در خدمت یک جمع محدود یا یک ملت باشد، باید در اختیار همگان قرار گیرد، اما نمی‌گویند چرا؟ اگر کسی از آنها بپرسد در صورتی که مالک ابزار تولید از طریق مشروعی آن را مالک شده است و تصاحب کرده است، یعنی از همان طرقی که خود سوسیالیستها مالکیت فردی را مشروع می‌دانند، به چه دلیل و به چه مجوزی اجتماع حق دارد آن را از صاحب اصلی انتزاع کند؟ حداکثر آنچه گفته‌اند فرضیه ارزش اضافی و ثبات سرمایه و تغیر نیروی کار است که مدعی هستند سود و اضافه ارزش محصول نیروی کارگر است. اولاً ما قبلاً اثبات کردیم که فرضیه ارزش اضافی مارکس و تقسیم سرمایه به ثابت و متغیر صحیح نیست. ثانیاً لازمه این نظر این است که سود سرمایه‌دار نامشروع است؛ اما به چه دلیل ابزار تولید باید از سرمایه‌دار منتزَع و به اجتماع داده شود؟ بلکه حداکثر این است که سرمایه سرمایه‌دار را باید به خود برگرداند و ارزش اضافی را به کارگر داد. این که سوسیالیسم نیست؛ سوسیالیسم آن است که بتواند مالکیت ابزار تولید را از روی دلیل حق اجتماع معرفی کند.

نیست و فقط وسیله ساده‌ای است در خدمت انسان و تمدن. از طرف دیگر عبارت «تولید به منظور استفاده و نه بـه مـنظور سودجویی هدایت شود» (که در عبارت برتراند راسل بـود و قبلاً گذشت) برای تعریف جامعه سوسیالیستی کافی نـیست. محصول تولیدی همه کشورها امروزه لااقل در زمینه صـنایع اصلی یک مـحصول مـصرفی است ولی اسـتفاده و مـصرف جنگی؛ اقتصاد دولتی هم که صفت مشـخصه قـرن مـاست ـ هـمچنانکه بـعداً خـواهـیم دیـدـ اقـتصاد مـصرف است نـه سودجویی. این هم اقتصادی است که در آن نـیروی مـحرکه تولید، دیگر سودجویی نیست بلکه احتیاج است، منتها ایـن احتیاج از آنِ مردم نیست و احتیاج ملی است.

هدف سوسیالیسم این است که تولید به نفع عامه مـردم و در خـدمت انسان و تمدن قرار گیرد، و تاکنون سوسیالیسم نتوانسته که این هدف را تأمین کند. علیهذا از نظر ما کاپیتالیسم و سوسیالیسم مادی به یک نتیجه مـنتهی خواهند شد. هیچ‌کدام قادر نیستند که هدف بالا را تأمین کنند. اینکه گفته شد در بعضی رژیمها ـ بلکه در همه کشورها ـ محصول تـولیدی یک مـحصول مصرفی است (نه سودجویی) صحیح نیست. مقصود از سودجویی چیست؟ اگر مقصود از سودجویی یعنی انباشتن درآمدها روی هم و اضافه کردن بر مالکیت شخصی، البته نام این روش سودجویی است؛ اما سودجویی منحصر به این شکل نیست؛ تولید به نفع افراد معینی و برای تأمین اغراض افـراد خـاصی، خود نوعی سودجویی است. به صِرف اینکه نام مالکیت شخصی در کار نباشد ولی تولیدات به خاطر اغراض افراد خاصی جریان پیدا کند نه به خاطر مصالح

و احتیاجات عمومی، نمی‌توان گفت ریشه سودجویی از بُن کنده شده؛ برعکس، سودجویی و استثمار به شکل دیگری حکومت می‌کند.

از طرف دیگر صرف اینکه محصولی در راه تهیه اسلحه جنگی مصرف شود، اگر مصالح ملت ایجاب کند، نمی‌تواند محکوم واقع شود. شرایط خاص را باید در نظر گرفت.

در صفحه ۱۷ می‌گوید:

> پس ما سوسیالیسم را به عنوان شکلی از جامعه (یعنی نه یک فرضیه تخیلی) تعریف می‌کنیم که اصول آن از این قرارند:
> ۱. مالکیت اجتماعی ابزار تولید
> ۲. استفاده دموکراتیک از این ابزار (نه استفاده طبقه خاص به نام حزب یا دولت)
> ۳. متوجه ساختن نیروی مولّده به سوی برآوردن احتیاجات توده مردم.

صفحه ۱۸:

> ... ایجاد حاکمیت ملی شرط لازم برای وجود سوسیالیسم است.

حضرات برای اینکه سوسیالیسم خود را علمی معرفی کنند به این قناعت کرده‌اند که کاپیتالیسم ـ که خود او از نظر ما انحرافی است از عدالت و سازمان معتدل اجتماعی ـ خواه ناخواه به او منتهی می‌شود از راه اینکه راه حل دیگری

برای مشکلات کاپیتالیسم جز بهم ریختن مبانی حقوقی آن نیست. اولاً اینکه کاپیتالیسم خواه ناخواه به سوسیالیسم منتهی شود و نتواند به حیات خود ادامه دهد، هرچند مورد ادعای سوسیالیستهاست ولی عملاً خلاف آن دیده شده است، پس صد درصد مورد قبول نیست. آری، از نظر ما هر انحرافی آخر کار باید به اعتدال گراید. و ثانیاً چرا علمی بودن سوسیالیسم فقط از این راه باشد که قوانین انهدام کاپیتالیسم و انجراء قهری به مالکیت اشتراکی ابزار تولید را بیان می‌کند؟ چرا از راه حقوقی و مبانی طبیعی اجتماع انسانی نباشد؟ از نظر اول آنقدر علمی است که کاپیتالیسم علمی است؛ آنقدر درست است که کاپیتالیسم در ظرف خود درست است؛ آنقدر حق و قابل دفاع است که کاپیتالیسم در مرحله خود قابل دفاع است؛ و چنانکه قبلاً گفتیم بر فرض صحت این نظریه سوسیالیسم علم نخواهد بود؛ حداکثر این است که بگوییم مارکس یکی از قوانین اجتماعی و تاریخی را کشف کرده است؛ مارکسیسم یک مسلک در فلسفه تاریخ خواهد بود نه یک مسلک اجتماعی. مسئله عمده این است که آیا ما سوسیالیسم یا هر مسلک اجتماعی بشر را از قبیل ظهور یک حالت خاص و یک پدیده طبیعی بدانیم از قبیل حالت «جوجه‌ای» یا «مرغی» یا «تخم‌مرغی»، یا حالت جوانه‌ایِ یک شاخه و رشد کردن او و شکوفه دادن او و میوه دادن او؟ یا باید آن را از قبیل یک قانون طبیعی ثابت از قبیل قانون ترکیبات شیمیاوی یا قوانین حیاتی و قوانین تکامل بدانیم؛ و حداقل این است که آن را یک علم دستوری بدانیم نه علم توصیفی و بیانی.

از نظر ما زندگی اجتماعی بشر یک سلسله قوانین ثابت دارد که همان قوانین، قوانین تکامل زندگی بشری است. گذشته از عوامل ناخودآگاهی که بشر را به سوی تکامل قهراً هدایت می‌کند ـ مانند تکامل صنعتی ابزار تولید و غیره ـ خود بشر نیز باید یک راه علمی را با دستور و برنامه و اختیار اجرا کند.

آیا نمی‌توان برای جامعه بشری فرمولهای ثابت هدایت‌کننده و پیش‌برنده‌ای قبول کرد که بشر با برنامه و اندیشه و اراده باید آن را عملی سازد؟!

جبر تاریخ به شکلی که مارکسیستها گفته‌اند مورد انکار سوسیالیستهای دیگر است و ما اصل جبر تاریخ را قبول داریم ولی نه به صورت جبر اقتصادی بلکه به صورت جبر فلسفی.

معلوم شد سوسیالیسم علمی منحصر به سوسیالیسم مارکس نیست، بلکه سوسیالیسم مارکس بر فرض صحت تئوریهای مارکسیسم ربطی به علم و علمی ندارد. مارکسیسم بر فرض صحت و درستی یک نوع تفسیر خاص برای تاریخ است، یعنی یک فلسفه خاص برای تاریخ است مبتنی بر ماتریالیسم و تضاد یا ماتریالیسم دیالکتیک. روی این فلسفه، اجتماع بشری جبراً و قهراً بر طبق اصالت ماده در زندگی بشر و محرکیت اقتصاد برای تاریخ، و بر طبق اصول تنازع و مبارزات طبقاتی مسیری را طی می‌کند و این خط سیر از اشتراک اولیه شروع و به سوسیالیسم ختم می‌شود. این فلسفه راه علمی وصول به سوسیالیسم را بیان می‌کند کما اینکه راه علمی وصول و عبور از کاپیتالیسم را نیز بیان می‌کند، ولی به هیچ وجه خود سوسیالیسم را به صورت یک علم توصیفی اقتصادی و اجتماعی یا علم فنی اقتصادی اجتماعی یا علم دستوری و اخلاقی اقتصادی یا اجتماعی بیان نمی‌کند و اگر جبر تاریخ مارکس و ماتریالیسم دیالکتیک وی در مورد اجتماع مردود شناخته شود دیگر اثری از علمی بودن نظرات وی نیست. چیزی که در سوسیالیسم مارکس دیده نمی‌شود اتکاء به حقوق طبیعی است و این از آن جهت است که به ماتریالیسم دیالکتیک متکی است و روی اصول ماتریالیسم دیالکتیک نمی‌تواند به حقوقی طبیعی و ثابت متکی باشد و به همین جهت هرگز سوسیالیسم مارکس نمی‌تواند علمی باشد.

علمی بودن تئوری مارکسیسم متکی به این است که اولاً تـاریخ را بـه طور صد درصد مادی تفسیر کنیم و معتقد به جبر مادی تاریخ باشیم (ما هر چند جبر تاریخ را صحیح می‌دانیم اما آن را مادی و اقتصادی نمی‌دانیم)؛ ثانیاً جبر مادی را به طور دیالکتیکی تفسیر کنیم، یعنی قوانین دیالکتیک و از آن جمله قانون تضاد را بپذیریم و قانون اصلی حرکت را تضاد بدانیم و در اجتماع نیز اساسی‌ترین حـوادث را مـبارزات طـبقاتی بـدانـیم و طـرح و حـمایت از سوسیالیسم را تنها در خور طبقات رنجبر بدانیم، نه به معنی اینکه تنها وظیفه این طبقه است بلکه به معنی اینکه عملاً ممتنع است که غیر این طبقه حامی و طراح عدالت ـ که مظهر عالی‌اش در دوران رشد سرمایه‌داری سوسیالیسم است ـ بشـود؛ و ثـالثاً مـراحـل تـطور تـاریخ را هـمان‌طور تـفسیر کـنیم کـه مارکسیستها تفسیر کرده‌اند؛ یعنی این طور فرض کنیم که هر اجتماعی چهار مرحله معروف را طی کرده و می‌کند: اشتراک اولیه، فئودالیسـم، کـاپیتالیسم، سوسیالیسم. اینهاست پایه‌های تئوری مارکس یا مارکسیسم. اولاً همه ایـن پایه‌ها مخدوش است: نه محرک تاریخ منحصر است به عوامل اقتصادی تا جبر تاریخ جبر مادی باشد، و نه قانون اصلی حرکت مادی تضاد است، و نه ادوار تاریخ بشر آنهاست که مارکسیستها گفته‌اند. ثانیاً چنانکه مکرر گفته‌ایم صحت تئوری مارکسیسم دلیل نمی‌شود که سوسیالیسم پیشنهادشده از طرف مارکس از سایر سوسیالیسمها علمی‌تر باشد. مارکس درباره خود سوسیالیسم که یک نظرات خاصی ندارد، بلکه طبق تفسیر خاصی که از تاریخ کرده است ـ که به قول خود مارکسیستها دیگران از آن غـافل بـوده‌انـد ـ راه وصـول بـه سوسیالیسم را پیدا کرده است و آن راه، راه علمی است و مبتنی بـر حـقایق تجربی و تاریخی است؛ اما راهی که دیگران جستجو می‌کردند که می‌خواستند وجدان بشر را برای سوسیالیسم قانع و مـؤمن کـنند، راه درسـتی ـ بـه قـول

مارکسیستها ـ نبوده است.

مارکس یک نظرات خاص اقتصادی درباره ارزش و اضافه ارزش دارد و چنانکه ما قبلاً گفته‌ایم اولاً نظریه «ارزش = کار» و نظریه ارزش اضافی، علمی نیست؛ ثانیاً بر فرض صحت آن نظرات، آن نظرات قادر به توجیه سوسیالیسم نمی‌باشند. اگر نظرات خاص اقتصاد مارکس قادر به توجیه سوسیالیسم بود می‌توانستیم از این راه سوسیالیسم خاصی برای مارکس قائل شویم که بر مبنای اصولی علمی (اقتصادی) بنا شده است. پس نه نظرات فلسفی وی، یعنی مارکسیسم فلسفی، و نه نظرات اقتصادی وی، یعنی مارکسیسم اقتصادی، هیچ‌کدام قادر نیستند که خود سوسیالیسم را از لحاظ علمی توجیه کنند. البته مارکسیستها فقط به مبانی فلسفی مارکسیسم از لحاظ توجیه علمی سوسیالیسم توجه دارند و هیچ دیده نشده است که به جنبه اقتصادی برای این هدف توجه کرده باشند؛ ولی ما به هر دو جنبه نظر افکنده و بحث کردیم.

هنر مارکس

اینجا این پرسش پیش می‌آید: اگر بنا باشد که مارکسیسم نه از جنبه فلسفی، علمی باشد و نه از جنبه اقتصادی، پس چگونه توانست جهانگیر بشود و این قدرت را از کجا به دست آورد؟ آیا غیر از این بود که یک فلسفه علمی و منطبق بر حقایق تجربی و تاریخی به دست بشر داد؟ آیا غیر این بود که نظرات اقتصادی علمی عرضه داشت؟

پاسخ این پرسش این است که هنر مارکس در این نبود که توانست نظرات علمی صحیح به وجود آورد، بلکه در این بود که توانست از بازوهای مردم نیروی متشکلی به وجود آورد. مارکس یک مرد انقلابی مبرّز بود نه یک

مرد علمی مبرّز. مارکس شعارهای خوبی ابتکار کرد نه نظرات علمی متقنی. شعار با احساسات سروکار دارد و نظرات علمی با منطق. مارکس با ابتکار شعارها و با نشان دادن مظالم سرمایه‌دارها، البته در اوضاع و احوالی که مردم جهان ناراضی بودند، توانست مشتهای گره کرده زیادی به وجود آورد، توانست با قدرت زور، سوسیالیسم را به وجود آورد و مالکیت فردی را تبدیل به مالکیت اجتماعی و اشتراکی کند. بعلاوه اینکه مدعای مارکس ـ یعنی سوسیالیسم یا گرایش به عدالت ـ مطلبی بود که زمینه قبول فراوانی در جهان داشت. پس مدعا از نظری منطقی، افکار ناراضی، شعارها قوی؛ ناچار قدرت عظیمی در دنیا از این نظر به وجود آمد.

□

سوسیالیسم و مالکیت فردی

در جزوه **سرمایه‌داری و سوسیالیسم** شاله صفحه ۲۴ می‌گوید:

برخلاف آنچه که اغلب تصور می‌رود، رهبران مکتب سوسیالیستی و مبلغین این مکتب اصولاً با مالکیت فردی مخالفت نمی‌کنند و قبول دارند که ثروت فردی اگر در نتیجه کار شخصی پیدا شده باشد مشروع و عادلانه است. مارکس می‌گوید: الغای مالکیت بورژوازی الغای هر نوع مالکیتی نیست. هم او می‌گوید: جامعه بورژوازی مخالف مالکیت فردی می‌باشد که اساس آن بر کار شخصی استوار است. سوسیالیسم مخالف جامعه بورژوازی می‌باشد. لیکن چون مخالفت در مخالفت معادل موافقت است، سوسیالیسم موافق مالکیت

فردی است که اساس آن بر کار شخصی استوار است.

این بیان اولاً اکل از قفاست. صاحب یک مکتب که نباید نظر خود را درباره یکی از اصول اولیه از یکی از اصول یا فروع دیگر استنتاج کند. ثانیاً این بیان از لحاظ منطق و نفی در نفی، مغالطه است و می‌رساند بی‌اطلاعی مارکس را از منطق.

یادداشت

اسلام و اقتصاد

نظری به نظام اقتصادی اسلام

یادداشت اسلام و اقتصاد

ما برای این علم باید اصول اولیه‌ای در نظر بگیریم که آن اصول اولیه مورد اختلاف نباشد و الّا علم واحد نخواهیم داشت و خود آن اصول مسئله خلافی از یک علم دیگر (مثلاً فلسفه) خواهد بود. باید ببینیم اصولی که مردم جهان یا عقل صریح خود ما آنها را مسلّم می‌شمارد چیست؟

الف. عدل و مساوات

ب. پرهیز از استثمار. این اصل زیاد مورد تمسک کمونیستهاست و حتی به استناد این اصل می‌خواهند مالکیت خصوصی را نسبت به ابزار تولید الغاء کنند. این اصل از فروع اصل عدالت است[1].

ج. مسئله حقوق طبیعی و تکوینی که حق ریشه غائی و فاعلی دارد. به

---

۱. سوسیالیستها قطع رابطه کار و ثروت را یک اصل مسلّم می‌پندارند و ما آن را قبول نداریم.

عقیده ما این اصل مقدم است بر اصل عدالت و اصل طرد استثمار، زیرا مطابق تفاسیر سه‌گانه‌ای که برای عدالت می‌شود نظرات اجتماعی درباره ساختمان اجتماعی از قبیل نظریه مطلوبیت و نظریه فردی، همه باید از اصول اولیه حقوق طبیعی و غیر طبیعی سرچشمه بگیرد. اگر منکر حقوق طبیعی باشیم باید تنها به جنبه اثر و بهترین اثر نگاه کنیم و اگر به حقوق مایل باشیم باید در سلسله علل احکام خود فکر کنیم.

□

اقتصاد به معنی مسلکی که باید اتخاذ کرد اصول و مبانی اولیه‌ای دارد. همچنین علم اقتصاد به معنی کشف روابط ضروری که در جامعه‌های موجود هست نیز اصول و مبادی اولیه‌ای دارد. اصول دوم عبارت است مثلاً از قانون عرضه و تقاضا و قانونهایی که برای پول و تورم آن ذکر می‌کنند و لوازم علّی و معلولی که جریان ثروت خود به خود دارد. کم شدن و زیاد شدن تولید، کم شدن و زیاد شدن مصرف البته آثار و عوارضی دارد. از این نظر فرق نمی‌کند که شخص تابع چه کسی باشد و وابسته به چه مسلکی باشد. مثلاً اگر متخصص اقتصادی از یک کشور خارجی برای مملکت خود بیاوریم فرقی نمی‌کند که از کدام کشور و پیرو چه مسلکی باشد. از این نظر در اسلام اقتصاد وجود ندارد، زیرا اقتصاد به این معنی صرفاً یک علم نظری است، اما اقتصاد به معنی اول یعنی اینکه بهتر است قوانین اجتماعی بشر در زمینه حقوق اقتصادی و وظایف چگونه باشد. از این نظر اقتصاد، اقتصاد عملی است. اسلام از این نظر قوانین و مقرراتی دارد.متخصصین این فن غیر از متخصصین فن دوم هستند. کارل مارکس یک متخصص فن اول است نه دوم. مسلکهای سوسیالیستی و سرمایه‌داری از این نظر پیدا می‌شود. این علم نیز به نوبه خود اصول متعارفه و اصول موضوعه‌ای دارد. اصول متعارفه و موضوعه این علم

عبارت است از:

الف. اقتصاد باید به نحوی باشد که موجب ازدیاد ثروت عمومی بشود، راکد و ثابت نباشد، متکامل باشد، حداکثر استفاده از عامل طبیعت و عامل انسانی بشود.

ب. عدالت و مساوات رعایت گردد، به معنی اینکه تبعیضها و اولویتهای بیجا در کار نباشد.

ج. فردی فرد دیگر را استثمار نکند.

د. عدالت به معنی اینکه حقوق طبیعی افراد باید رعایت شود؛ هم به این معنی که حق طبیعی یک فرد به او داده شود نه به فرد دیگر یا همه افراد دیگر و دولت، و هم به معنی اینکه آزادی یک فرد محترم شمرده شود. می‌توانیم آزادی را اصل علیحده بشماریم.

و. احترام آزادی افراد در انتخاب کار

ز. آزادی افراد که خود یک اصل است و همچنین ازدیاد ثروت عمومی که خود اصل دیگر است باید محدود شود به سایر مصالح بشر، یعنی باید منحصر به اخلاق عموم و معنویات بشر باشد.

□

یکی از اصولی که در اقتصاد باید در نظر گرفت اصل تزیید ثروت ملی و تکثیر تولید است؛ یعنی اقتصاد سالم آن است که جریان ثروت و منابع اولیه به نحوی باشد که بر ثروت که یگانه وسیله مادی و پایه‌ای از پایه‌های زندگی است بیفزاید و قدرت ملی را در تحصیل وسائل مادی و معنوی زندگی مضاعف کند و این مشروط به دو شرط است: یکی اینکه منابع ثروت آزاد باشد و دچار حبس و توقف نشود؛ دیگر اینکه فعالیت، آزاد و محترم باشد، یعنی ثمره فعالیت به فعال برگردد.

در اینجا دو مطلب است: یکی اینکه تزیید سرمایه ملی یا شخصی به چه نحو و چه کیفیتی باشد؟ به هر نحو شد درست است یا آنکه محدودیتی دارد؟ معمولاً اقتصادیون تمایلات و خواسته‌های بشر را، ولو خواسته‌های مصنوعی و انحرافی، سرچشمه درآمد می‌دانند، ولی اسلام مسئله تقاضا را به هر نحو باشد سرچشمه درآمد مشروع نمی‌داند، خود تقاضاها را مشروع نمی‌داند و کنترل می‌کند و بعلاوه پاسخ گفتن به این تقاضاها را غیر مشروع می‌داند. ولی مادیون اقتصادی حتی تقاضای نامشروع مثل اعتیاد به مواد مخدر ایجاد می‌کنند تا راه درآمد خود را باز کنند. اینجاست که زیان انفکاک اقتصاد از اخلاق و معنویت روشن می‌شود[1].

مطلب دیگر اینکه در تقاضاهای مشروع چه چیزی سبب ازدیاد می‌شود و چه چیزی مانع ازدیاد می‌شود؟ هم سرمایه‌داری و تملک بر منابع اولیه ثروت و هم اشتراک کلی مانع ازدیاد و افزایش ثروت است.

در مسئله ازدیاد، بحث حقوق فرد یا جامعه و یا مسئله استثمار فرد مطرح نیست.

□

آیا این اصل درست است: «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج»؟ معنی‌اش این است که همه مردم مانند اعضای یک پیکر به هر اندازه می‌توانند باید کارکنند و به هر اندازه هم احتیاج دارند باید خرج کنند. ممکن است کسی استعداد کارش زیاد و اما احتیاج و عائله‌اش کم باشد، یعنی زائد بر مقدار احتیاجش استعداد کار داشته باشد و باید به هر حال هرچه در استعداد دارد کار کند ولو آنکه یک دهم آن را خرج کند و نُه قسمت دیگر باید به

۱. ولی در واقع و بالمآل و از نظر زمان نامحدود، اقتصاد از اخلاق غیرقابل انفکاک است.

صندوق عمومی و ملی یعنی صندوق دولت ریخته شود؛ و ممکن است کار برعکس باشد، یعنی احتیاج بیش از استعداد کار باشد، باید مازاد را از دیگران بگیرد، ولی باید دستگاه اداری ملی یعنی دولت وجود داشته باشد که مازاد را از آن بگیرد و به این بدهد. یک عیب این اصل این است که منجر به استثمار است؛ دیگر اینکه اصل تکثیر ثروت را از بین می‌برد و رقابت میدان آزاد مسابقه را از بین می‌برد و فعالیت و تکثیر را متوقف می‌کند. به عبارت دیگر اصل آزادی همان‌طوری که در اجتماع و سیاست باید محفوظ بماند در اقتصاد نیز باید محفوظ بماند. آزادی شغل و کار در اعلامیه حقوق بشر بدون آزادی در استفاده، بی‌معنی است.

□

یکی از چیزهایی که مانع رشد و افزایش ثروت عمومی است تصاحب سرمایه‌های عمومی به دست مالکین خصوصی است[1]. ممکن است اینها برای حفظ سیاست و سیادت خود فلسفه افقار ملت را عمل کنند و برای اینکه بردگان را در حال بردگی نگه دارند مانع تکثیر و افزایش بشوند و احیاناً مازاد را از بین ببرند. این جهت مربوط است به سرمایه‌داری.

یکی دیگر از اموری که مانع رشد و تکثیر و توزیع است اشتراک عمومی و اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» است که قبلاً گفته شد. پس دو چیز مانع رشد ثروت است: یکی حبس و توقیف مواد اولیه معیشت که عمل سرمایه‌دارهاست، و یکی حبس و متوقف ساختن فعالیت که عمل اشتراکیون است.

□

۱. آنچه در احیاء موات و در احتکار و در آیه گنج طلا و نقره آمده است برای همین است.

یکی از مشخصات سوسیالیسم را «اداره اجتماع از روی شعور و اراده» ذکر کرده‌اند و این را از لوازم اشتراکیت سرمایه و کار دانسته‌اند. به عقیده ما این موضوع از لوازم اشتراکیت نیست. اسلام این اندازه کنترل و حکومت را جایز می‌داند.

یک مطلب این است که آیا لازم است اجتماع از لحاظ اقتصادی از روی شعور و اراده اداره شود یعنی حکومت تولید و توزیع را در اختیار بگیرد؟ نقطه مقابل آن آزادی تولید و توزیع است که در سرمایه‌داری هست و موجب هرج و مرج می‌شود. مطلب دیگر این است که قانون اجازه ندهد که خواسته‌های مردم منبع درآمد باشد بلکه منبع درآمد را محدود کند به مصالح بشریت. نقطه مقابل آن این است که هر چه تقاضایش وجود پیدا کرد عرضه شود و احیاناً تقاضای کاذب با ایجاد زمینه‌های بدبخت‌کننده به وجود می‌آورند. در اسلام هر دو جهت هست ولی در سوسیالیسم امروز دنیا فقط قسمت اول وجود دارد که لازمه‌اش ایجاد تعادل میان تولید و توزیع است، اما قسمت دوم که عبارت است از هماهنگ ساختن احتیاجات واقعی بشر و تولید و مبادله، وجود ندارد.

□

آنچه اسلام از رشته‌های درآمد منع کرده است چند قسم است:

الف. درآمد از طریق اغراء به جهل و تثبیت جهالت مردم و تحکیم عقاید سخیف و خرافی نظیر بت‌فروشی و صلیب‌فروشی. بعضی این چیزها را به نام آزادی و احترام به عقیده انجام می‌دهند. می‌گویند حیثیت ذاتی بشر او را لازم‌الاحترام کرده و لازمه احترام به بشر احترام به عقاید او و مقدسات اوست هرچه باشد، ولو بت باشد، ولو مانند بت ژاپنی‌ها صورت احلیل یا فرج باشد، یا مثل [بت] هندوها گاو باشد. اما باید بدانیم که احترام به بشر و حیثیت ذاتی بشر ایجاب می‌کند که این زنجیرها را که به دست خود بسته

است باز کنیم نه اینکه چون بشر به دست خود بسته است پس لازم الاحترام است. و ما عمل ابراهیم بت‌شکن و موسی که گوساله سامری را آتش زد (اُنْظُرْ اِلیٰ اِلٰهِکَ الَّذی ظَلْتَ عَلَیْهِ عاکِفاً لَنُحَرِّقَنَّهُ ثُمَّ لَنَنْسِفَنَّهُ فِی الْیَمِّ نَسْفاً)[۱] و عمل رسول خدا را که بتها را شکست و دور ریخت تصویب می‌کنیم نه عمل کورش یا ملکه انگلستان و یا دولت انگلستان را که به بت‌پرست‌ها اجازه بتخانه می‌دهد و نام این عمل زشت را آزادیخواهی و دموکراسی می‌گذارد. اینها از لحاظ سیاست به مفهوم امروز صحیح است اما از لحاظ بشریت غلط است.

ب. نوع دوم تحصیل درآمد از طریق اغفال و اضلال است. بیع کتب ضلال از این قبیل است. در اسلام شکستن سکه تقلبی و از بین بردن کتاب تقلبی واجب است. البته خرید و فروش آنها برای کسانی که قدرت تفکر و تجزیه و تحلیل دارند مانعی ندارد اما برای کسانی که فاقد این قدرتند صحیح نیست. امروز به نام آزادی عقیده و فکر، نشر هر کتابی و خرید و فروش هر کتابی را صحیح می‌دانند، اما اسلام این راه درآمد را به روی پیروان خود بسته است. تدلیس ماشِطه و نجش از این قبیل است. مدح مَنْ لایَستَحِقُّ المدح از این قبیل است. کهانت نیز از این قبیل است، بلکه تحریمِ ساختن و مبادله مجسمه نیز از این قبیل است ولو آنکه جنبه حریمی و مقدّمی دارد.

ج. تقویت دشمنان به هر نحوی باشد از این نوع است. بیع سلاح به اعداء دین، بلکه هرگونه خرید و فروشی که سبب شود دشمن، قوی و دوست ضعیف شود در اسلام ممنوع است. اگر خرید و فروشی سبب شود که بنیه نظامی یا اقتصادی یا فرهنگی دشمن قوی و متقابلاً بنیه نظامی، اقتصادی، فرهنگی خودی ضعیف شود ممنوع است. فروش نسخ خطی قیمتی به آنها از

---

۱. طه / ۹۷

این قبیل است. فروش موادی از قبیل نفت به آنها از این قبیل است. موارد زیادی اهل اطلاع در این زمینه می‌توانند پیدا کنند.

د. تحصیل درآمد از راه تولید یا خرید و فروش و مبادله موادی که استعمال آنها برای بشر زیان دارد و یا فایده‌ای ندارد و از نوع هوسهای کودکانه است.

مبادله شراب، اعیان نجسه، آلات قمار و غش از این قبیل است.

هـ. پای ماده مضری در کار نیست، بلکه نوع کاری که فرد در مقابل آن واقع می‌شود بیهوده یا مضر است، مثل لهو و غنا یا قمار یا قیادت یا هجو مؤمن.

و. نوع دیگر کاری است که از نظر اسلام فوق مسائل اقتصادی است، از قبیل اجرت در قضاوت، تعلیم دین و قرآن، اجرت بر اذان یا افتاء. اذان شعار است، شعار راستی و ایمانی، پیام دل است به دل؛ این زشت است که کسی پول بگیرد و بگوید: اَشْهَدُ اَنْ لا اِلٰهَ اِلَّا اللّٰهُ؛ این کار فروشی نیست، همچنانکه از نظر اسلام سربازی نیز مزدوری نیست، اجباری هم نیست، قصد قربت می‌خواهد. حتی بیع مصحف. این‌گونه کارها باید بلاعوض صورت گیرد ولی بودجه عامل از بیت‌المال تأمین شود. بعضی علت حرمت اجرت [در این موارد را] تضاد اجرت با قصد قربت دانسته‌اند، ولی به عقیده ما این است که این‌گونه کارها را اسلام فوق مبادله و خرید و فروش می‌داند. افتاء و ارشاد هم از این قبیل است.

ز. کارهایی که منجر به تجمل‌پرستی مفرط بشود، مثل ساختن یامبادله ظروف طلا ونقره.

شاید بتوان گفت که علت دیگر حرمت ساختن و مبادله ظروف طلا و نقره این است که رواج و شیوع آن سبب می‌شود که پول، نایاب و کار مبادله

به سختی بکشد.

پس مجموع ضابطهای کلی در تحصیل درآمد ممنوع عبارت است از راه اغراء به جهل و استفاده از عقاید پست پلید، اغفال، تقویت بنیه دشمن و تضعیف بنیه جامعه اسلامی چه از نظر نظامی یا اقتصادی یا سیاسی یا فرهنگی، تولید و مبادله کالاهای مضره، مزد بگیری از کارهای مضر و غیر نافع، تولید و مبادله یا مزد بگیری در زمینه اشیاء یا کارهای مقدس فوق امور مادی، کمک به تجمل‌پرستی، حبس پول به صورت ظروف که در حکم ذخیره و گنج است.

□

نظر اسلام در مورد اقتصاد مبتنی است بر یک اصل فلسفی و آن اینکه زمین و منابع اولیه برای بشر یعنی برای اینکه زمینه فعالیت و بهره‌برداری بشر قرار بگیرد آفریده شده است:

وَ لَقَدْ مَكَّنّاكُمْ فِي الْاَرْضِ وَ جَعَلْنا لَكُمْ فيها مَعايِشَ قَليلاً ما تَشْكُرونَ[1].

[و همانا شما را در زمین مأویٰ دادیم و در آن برای شما روزیها قرار دادیم و چه کم شکرگزاری می‌کنید.]

هُوَ اَنْشَأَكُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَكُمْ فيها[2].

[و او شما را از زمین پدید آورد و در آن به شما بهره آبادانی داد.]

۱. اعراف / ۱۰

۲. هود / ۶۱

وَالْأَرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ[۱].

[و زمین را برای تمام جهانیان قرار داد.]

و هم خدا بشر را آفریده است و به او نیروهای عضلانی و مغزی و استعدادهای فراوان داده که از مادر زمین بهره‌ور شود؛ مانند کودکی که از طرفی در پستان مادر شیر قرار داده شده و از طرف دیگر به طفل قوه و غریزه چسبیدن به پستان مادر و مکیدن داده شده است.

در هیچ‌کدام از این دو عامل ـ یعنی عامل مورد استفاده و عامل استفاده کننده ـ نباید موجبات حبس و تعطیل و رکود فراهم شود. به هر عنوان که در یکی از ایندو رکود واقع شود از نظر اسلام مردود است، چه آنکه رکود سرمایه و منابع اولیه باشد و یا رکود فعالیت. رکود منابع و سرمایه، مثل آنچه در مورد زمینِ تحجیر شده در احیاء موات رسیده است که بیش از سه سال حق حبس ندارد، و آنچه در احتکار رسیده، و آنچه در گنج کردن طلا و نقره رسیده است که سال به سال یک دهم به عنوان زکات گرفته می‌شود تا از حد نصاب بیفتد؛ و رکود فعالیت خواه به صورت بیکاری و کَلّ بر مردم شدن باشد و یا به صورت دیگر، و به همین لحاظ اسلام مالکیت اشتراکی را محکوم می‌داند، چون امید و آرزو را و اینکه بشر کار را برای نتیجهٔ عاید خود بکند در انسان می‌میراند.

کسی نباید گمان کند که اگر مالک خصوصی مالی شد اختیار مطلق دارد، می‌تواند آن را حبس کند؛ زیرا مطابق آنچه گفتیم خداوند انسان را فاعل و منابع اولیه را قابل آفریده است و [از] این قوه فاعلی خواسته که از آن ماده قابله استنتاج کند. یک زمین مستعد مانند یک زن و یک رحم مستعد است،

۱. الرحمن / ۱۰

باید ازدواج کند. همان‌طوری که مردی حق ندارد پس از ازدواج زن را حبس کرده و از همخوابگی و مباشرت او امتناع کند و او را مهمل و معطل بگذارد، نیز حق ندارد زمین و یا منبع ثروت دیگری را معطل بگذارد. خود زکات بر طلا و نقره عنوان جریمه دارد. مالکیت به منزله عقد ازدواج است. عمل در مال و بارور کردن آن به منزله مباشرت با زن است. هدف، تناسب و تکثیر و انتاج است. لهذا علی علیه‌السلام فرمود:

اِنَّکُمْ مَسْؤولونَ حَتیٰ عَنِ الْبِقاعِ وَالْبَهائِمِ[1].

قاعده اَلنّاسُ مُسَلَّطونَ عَلیٰ اَمْوالِهِمْ قرینه اَلرِّجالُ قَوّامونَ عَلَی النِّساءِ و یا اَلطَّلاقُ بِیَدِ مَنْ اَخَذَ بِالسّاقِ است. همان طوری که حکومت مرد بر زن به معنی اختیار مطلق نیست و متقابلاً زن نیز حقوقی دارد، مال و ثروت نیز به حکم قانون علت غایی حقوقی دارد و انسان نسبت به آن وظایفی دارد. البته منکر نیستیم که حقوق زن بر مرد با حقوق مال بر انسان فرق دارد، زیرا زن عیناً مثل مال نیست؛ ولی ما نمی‌گوییم زن مثل مال است بلکه می‌گوییم مال مثل زن است، و بین آنها فرق بسیار است. بر زن باید انفاق کرد، همین‌طور بر مال؛ مرد بر زن تسلط ندارد که او را از بین ببرد، همین‌طور انسان حق اسراف و تبذیر و تضییع مال را ندارد.

□

اساس کار این است که منابع ثروت در جریان و مورد استفاده باشد و نیروی عمل آزاد و فعال باشد و مالکیت اختصاصی محترم باشد، اما نظارت

---

۱. نهج‌البلاغه، خطبه ۱۶۵

کامل بر طرق درآمد بشود که از طریق مشروع به دست آید، به اینکه نظام اقتصادی به شکلی باشد که نه به وسیله زور و نه به وسیله اضطرار، فردی فرد دیگر را استثمار نکند. دیگر اینکه دادگستری و مجازات سریع و سالمی در کار باشد. قبل از آن، تربیت و فرهنگ و اخلاق و ایمانی باشد که هرکس به حق خود قانع و روح دزدی و استثمار در مردم بمیرد و احیاناً اگر کسی تخلف کرد به دست مجازات سپرده شود. در این وقت اقتصادی سالم خواهیم داشت. اما چون قصد اصلاح واقعی نیست، منظور هو و جنجال و شانتاژ است، به اساس کار که تعلیم و تربیت صحیح و مبارزه با دزدی و رشوه و مظالم و تقویت دادگستری و مجازات است کاری ندارند و با جار و جنجال می‌خواهند کار کنند، چون خودشان و آن سیاستهای استعماری می‌دانند که اگر کارها از ریشه اصلاح شود همه مفاسد از بین می‌رود، و آنها بستگی دارند با آن مفاسد و نمی‌خواهند مفاسد از بین برود.

□

مسئله اضطرار

ممکن است کسی ادعا کند که در فقه اسلامی به عامل زور و اجبار کم و بیش توجه شده است و تا اندازه‌ای جلوی اجحافاتی که به این صورت انجام می‌گیرد گرفته شده است اما به عامل اضطرار توجه نشده است بلکه هر عملی را که به وسیله اضطرار صورت بگیرد تجویز می‌کند و حتی آن را منّتی بر شخص مضطر قرار می‌دهد (**رُفِعَ مَا اضْطُرَّ اِلَیْهِ**) در صورتی که همین عامل اضطرار است که موجب استثمارهای بزرگ می‌شود. وقتی قدرت اقتصادی در اختیار افراد معدودی بود آنچنان بر طبقه کارگر زندگی تنگ می‌شود که همیشه اضطراراً کار خود را به قیمتی نازل می‌فروشد، یعنی همیشه مورد استثمار

طبقه کارفرما قرار می‌گیرد. فیلیسین شاله در جزوه **سرمایه‌داری و سوسیالیسم** صفحه ۳۵ می‌گوید:

منحصر شدن داراییها به اشخاص معدودی در به کار واداشتن کارگران آزاد همان تأثیر را داشته است که شلاق در غلام. رنجبر که چیزی ندارد مجبور است فوراً مشغول کار شود والا از گرسنگی خواهد مرد، لکن او بدون ابزار تولید و سرمایه‌هایی که به سرمایه‌دار تعلق دارد نمی‌تواند کار بکند، لذا مجبور است برای سرمایه‌دار کار بکند، یعنی قسمت عمده محصول کار خود را به او واگذار نماید.

از فروش کار کارگر که بگذریم، تراستها که فروش کالایی را در انحصار خود قرار می‌دهند مصرف‌کننده را استثمار می‌کنند، یعنی زیادتر از قیمتی که در صورت عدم انحصار در اختیار مصرف‌کننده قرار می‌گرفت از مصرف‌کننده می‌گیرند. ایضاً «شاله» در صفحه ۵۳ درباره تراست می‌گوید:

دو عیب بزرگ دارد: اولاً بیشتر از بنگاههای کوچک بر کارگران فشار می‌آورد؛ ثانیاً به واسطه برقرار ساختن قیمتهایی که مورد نظر خود او است مصرف‌کنندگان را زیادتر استثمار می‌نماید.

ایضاً در صفحه ۲۸ و ۲۹ می‌گوید:

او (کارگر) ناچار خواهد بود بدون فکر و اختیار مانند یک ماشین کار کند. این کار ناگوار و پرزحمت عضلات او را فرسوده می‌سازد، سلامتی او را از بین می‌برد، فهم و شعور او را کم می‌کند، روزگار او را سیاه می‌گرداند. در مقابل این صدمات اجرتی می‌گیرد که کفاف معاش خود و خانواده‌اش را نمی‌دهد...

در پاورقی می‌گوید:

قانونی را که مقرر داشته است مقدار دستمزد باید معادل آن حداقلی باشد که برای زنده ماندن کارگر و فرزندان او لازم است «قانون مفرغ» نامیده‌اند.

در صفحه ۳۸ در پاورقی می‌گوید:

یعنی مثل مفرغ سخت و محکم است.

حالا باید دید در فقه اسلامی برای این اضطرارها چه فکری شده است.

حقیقت این است که اگر مقصود گفته‌های فقها باشد البته در این زمینه‌ها خیلی نارساست ولی اگر مقصود مبادی فقه اسلامی است نارسا نیست.

راجع به اضطرار، فقها می‌گویند اگر کسی مضطر شد خانه خود را بفروشد برای مصرفی که برایش پیش آمده است، هرچند باطناً و قلباً مایل نیست که از آن خانه منتقل شود، معامله صحیح است. و البته تا این اندازه مطلب درست

است. راه چاره منحصر است. در اینجا جامعه مجبور نیست که میل قلبی او را از این جهت تأمین کند. این‌گونه امور را اسلام با احسان و عواطف، بهتر ترمیم کرده است و به نظر می‌رسد جای اجحاف و اعمال زور نیست. ولی یک وقت هست که اضطراراً به قیمت نازلتر می‌فروشد، یعنی دیگری از اضطرار او سوء استفاده می‌کند. اینجاست که باید گفت دیگری حق ندارد سوء استفاده کند، یعنی هرچند از نظر فروشنده عمل جایزی صورت گرفته است اما از نظر خریدار عمل نامشروع و حرامی صورت گرفته است. چاره اجتماعی آن این نیست که عمل رأساً حرام باشد حتی برای فروشنده، بلکه یا باید گفت اجتماع مکلف است که در این‌گونه موارد خانه او را به قیمت عادله بخرد و یا باید گفت معامله دارای دو جنبه است: از یک جنبه صحیح و مشروع است و از جنبه دیگر باطل و حرام و نامشروع. (ممکن است گفته شود اگر از این نظر جلوی خریدار گرفته شود راه زندگی فروشنده بکلی مسدود می‌شود پس منفعت فروشنده ایجاب می‌کند که اباحهٔ اقتضائی نسبت به خریدار هم باشد.) ولی در فقه ما این مطلب به این صورت عنوان نشده است.

اما اضطرارهایی که حتی خود مضطر هم احساس نمی‌کند که از طرف جامعه مضطر و بیچاره شده است و خیال می‌کند از قبیل نقصان عضوی در خلقت است که اصلاً در فقه اسلامی تحت عنوان «اضطرار» نیامده است تا حکم آن معین شود؛ ولی به حکم اینکه اسلام حقوق را محترم می‌شمارد و عدالت را لازم می‌داند و هرگونه ظلم و اجحاف و استثماری را حرام می‌شمارد باید گفت این‌گونه سوء استفاده‌ها از بیچارگی مردم حرام است.

□

یکی از چیزهایی که توازن و تعادل اجتماعی را بهم می‌زند وجود «باتلاقهای» اجتماعی است، یعنی مواد تولیدی به گودالهای ویل بریزد. وجود

کارخانه‌های اسلحه‌سازی در دنیا که در اثر رقابت زمامداران پیدا می‌شود از این قبیل است. باید به دست آورد که مثلاً امریکا سالی چقدر ثروت عمومی را صرف ساختن اسلحه می‌کند و مقایسه شود با بهداشت. گاهی بیرون رفتن آن مواد از کشور برای خارجیها سبب این باتلاقها می‌گردد و گاهی وجود طبقات مفتخوار و مصارف غلط سبب می‌شود؛ از آن جمله است وجود ارتشها و قوای انتظامی زائد و احیاناً علیه مردم.

مسلّماً اگر در جامعه‌ای افراد آن جامعه بیش از حد معمول کار کنند، مثلاً پانزده ساعت و هجده ساعت کار کنند، و معذلک نتوانند زندگی خود را تأمین کنند آن جامعه بیمار است. علت آن بیماری یا این است که قوانین اجتماعی آنها غلط است و مثلاً به زن و دختر اجازه کار و هنر نمی‌دهد و یک نفر باید عهده‌دار مخارج ده نفر باشد، یا به علت گرانی ارزاق است[۱] و گرانی ارزاق معلول گرانی عوارض و زیاد بودن گمرکها و مالیاتهاست و زیاد بودن این امور معلول فساد دستگاه حکومت و مورد اعتماد نبودن آن است.

مشخصات سرمایه‌داری

در صفحه ۴ **سرمایه‌داری و سوسیالیسم** فیلیسین شاله گفته شده که برای بحث در ثروت باید تولید، جریان و توزیع را مورد مطالعه قرار داد. در صفحه ۷ گفته شده توزیع و مصرف موضوع مالکیت را پیش می‌آورد. در صفحه ۸ می‌گوید:

رژیم کنونی (سرمایه‌داری) مالکیت فردی و موروثی را

۱. گاهی علت، استثمار کارفرماست. سوسیالیستها بیشتر به این جهت توجه دارند.

عادلانه می‌داند و در نتیجه رژیم تولیدی را که لازمه آن است نیز مطابق عدالت می‌شمارد.

مقصود او از رژیم تولیدی چنانکه در صفحه ۱۴-۱۵ گفته است این است که انسان پس از آنکه کار ذخیره شده‌ای را تولید کرد می‌تواند آن را سرمایه قرار دهد و در صنعت یا فلاحت یا تجارت بنگاهی تأسیس کند و معاضدت سرمایه‌داران دیگر را به عنوان شرکت یا ربا بخواهد و نیروی کارگران را استخدام کند و به آنها مزد دهد. علت اینکه به کارگر مزد می‌دهد و او را شریک نمی‌کند این است که کارگر احتیاجات فوری و فوتی دارد و باید رفع کند و لهذا اجرتی ثابت و روزانه می‌گیرد.

پس یکی از مشخصات سرمایه‌داری رژیم خاص تولیدی مبتنی بر شرکت سرمایه‌داران با ربح دادن به سرمایه‌داران و اجرت دادن به کارگر است.

علیهذا مشخصات سرمایه‌داری مجموعاً به قرار زیر است:

الف. مالکیت فردی (سوسیالیستها حتی مارکس بکلی با مالکیت فردی به طور مطلق مخالف نیستند[1].)

ب. مالکیت موروثی (بعضی از سوسیالیستها با ارث به اولاد مخالف هستند.)

ج. طبیعی بودن ـ نه ظالمانه بودن ـ اختلاف افراد در ثروت و مالکیت

د. مالک شدن ثروت به وسیله ابزار تولید (این اندازه را سوسیالیستها

۱. می‌توان گفت نظر مارکسیستها این است که مالکیت ابزار تولید مستلزم استثمار است و باید طرد شود، و اما مالکیت فردی این طور نیست ولی آرمان و حد کمال اجتماعی بشر این است که مالکیت فردی مطلقاً به مالکیت جمعی تبدیل شود و این در وقتی است که جامعه متکامل شود. نظر غزالی نیز همین است.

مادامی که به استخدام نیروی طبقه کارگر نرسد قطعاً مخالف نیستند و استثمار نمی‌دانند)، به عبارت دیگر منفعت از طریق سرمایه.

ه. مالک شدن ثروت به وسیله استخدام نیروی طبقه کارگر و اجرت دادن به آنها و برقرار شدن نظام کارگر و کارفرما (این را کمونیستها ظالمانه می‌دانند لااقل در عصر ماشین.)[۱]

و. مالکیت به وسیله ربا، به اینکه سرمایه‌داری به سرمایه‌دار دیگری قرض ربوی بدهد و دومی به وسیله نظام کارگر و کارفرما تولید کند و سود سرمایه‌دار را بدهد و اجرت کارگر را، و مابقی از خود او باشد. (ربای انتاجی)

ز. مشروع بودن تشکیل «تراست» و تشکیل «کارتل» و در نتیجه استثمار تولیدکننده و مصرف‌کننده. از نظر اسلام تشکیل «تراست» قطعاً ممنوع است و تشکیل «کارتل» چون به منظور تضییق مضاربه و بازار سیاه از لحاظ فروشنده است ممنوع است.

ح. لازمه رژیم سرمایه‌داری این است که امور اقتصادی جامعه دربست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد، نه تنها افرادی ثروت داشته باشند و افرادی نداشته باشند، بلکه افرادی قادر باشند اقتصاد اجتماع را به هر شکلی که بخواهند درآورند، یعنی دیکتاتوری اقتصادی باشد، هرچه بخواهند از وسائل تجملی و مخرب و غیره اگر نفع خودشان باشد یا خیال‌کنند به نفع اجتماع است تولید کنند ولی عامه مردم محکوم آنها باشند؛ سرنوشت اقتصادی اجتماعشان در اختیارشان باشد. اینکه همه افراد جامعه حق دارند که سرنوشت

۱. از نظر اسلامی این مطلب باید بحث شود که آیا اسلام با تسلط اقتصادی فردی مخالف است یا نه؟ اگر مخالف است این را کبری قرار داده و سؤال می‌کنیم آیا مالکیت ابزار تولید موجب حتمی و لایتخلف تسلط اقتصادی هست یا نه؟ راه دیگر اینکه آیا مالکیت ابزار تولید و استخدام نیروی کارگر مستلزم ارزش اضافی و استثمار کارگر هست یا نه، و اگر هست آیا اسلام ممکن است ظلم صریحی را بپذیرد؟

اقــتصادی اجـتماع خـود را در دست بگـیرند هـمان‌طوری کـه حـق دارنـد سرنوشت سیاسی اجتماع خود را در دست بگیرند مطلب جداگانه‌ای است از اســتثمار افــراد و از ایــنکه تــولیدات بــاید بـه نـفع جـامعه بـاشد نـه بـه سود افراد[۱].

ط. رژیم سرمایه‌داری مالکیت وسائل تولید، چه طبیعت و چه سرمایه را جایز می‌شمارد.

ی. جایز شمردن رباخواری

یا. هدف تولید، منافع افراد است نه مصالح عموم.

یب. در سرمایه‌داری منعی برای قطع رابطه ثروت و کار نیست. به عبارت دیگر سود کارنکرده را چه به صورت ارث و چه به صـورت ارزش اضـافی و درآمد مدیریت کارخانه تجویز می‌کند.

یج. عملاً تعیین نرخ کارگر به دست کارفرماست.

---

۱. و این است که از نظر اسلام باید مورد مطالعه قرار بگیرد، و الا اسلام با مالکیت فردی یا ارث یا مالکیت به وسیله سرمایه و ابزار تولید، یا استخدام و استیجار طبقه مزدبگیر مخالف نیست* و تفاوت را طبیعی می‌داند، ولی تسلط اقتصادی افراد را تحمل نمی‌کند. اکنون باید دید لازمه مالکیت ابزار تولید همیشه یا لااقل در عصر ماشین موجب تسلط اقتصادی افراد هست یا نیست؟ البته تسلط اقتصادی از دو نظر محکوم است: یکی از نظر حقوق دموکراسی که معنی ندارد بعضی اختیاردار سرنوشت بـعضی دیگـر بـاشند هرچند به نفع آنها کار کنند، دیگر از نظر اینکه عملاً به نفع خود و ضرر دیگران کـار خواهند کرد. اسلام با این چند مشخص مخالف است:

۱. تسلط اقتصادی

۲. ربا

۳. تولید غیر مفید

۴. قطع رابطه ثروت و کار اگر استثمار باشد نه بازیافته

* اسلام مزد دادن را تجویز می‌کند ولی این غیر از استخدام نیروی کار برای تولید است که می‌گویند مستلزم ارزش اضافی است.

يد. لازمه سرمايه‌داری اين است كه گروهی به قيمت بدبختی گروه ديگر خوشی داشته باشند.

يه. در رژيم سرمايه‌داری عملاً بردگی و غلامی در كار است زيرا به قول فيليسين شاله:

> منحصر شدن داراييها به اشخاص معدودی در به كار واداشتن كارگران آزاد همان تأثير را داشته است كه شـلاق در غـلام. رنجبر كه چيزی ندارد مجبور است فوراً مشغول كار شود والا از گرسنگی خواهد مرد...[1]

يو. تسلط بر سياست و حاكميت ملی

يز. جنگ‌افروزی به خاطر استفاده

يح. رقابت و مسابقه برای پر كردن جيب خود

مشخصات سوسياليسم

مشخصات يک جامعه سوسياليستی:

الف. مـالكيت فـردی ابـزار تـوليد را جـايز نـمی‌شمارد و ايـن را آلت جرم و وسيله اسـتثمار مـی‌شمارد و راه جـلوگيری از ايـن اسـتثمار را سـلب مالكيت فردی از ابزار توليد می‌شمارد. عليهذا رژيـم تـوليدی سـرمايه‌داری مبنی بر اجرت دادن به كارگر از طرف كارفرما و ربح دادن به سـرمايه‌داران را محكوم می‌كند.

---

۱. سرمايه‌داری و سوسياليسم ص ۳۵

ب. تفاوت طبقاتی افراد را از لحاظ ثروت محکوم می‌کند و چون همه چیز از آنِ همه است و همه باید از اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» پیروی کنند پول ارزش خود را از دست می‌دهد.

ج. در جامعه سوسیالیستی قدرت اقتصادی مانند قدرت سیاسی در اختیار اجتماع است نه افراد.

د. نفی مالکیت موروثی

هـ. نفی هرگونه سود کار نکرده. (اگر مالکیت فردی به طور کلی از میان برود و اشتراک مطلق باشد و پول ارزش خود را از دست بدهد خواه ناخواه موضوع ارث و موضوع سودهای کارنکرده از میان می‌رود.)

و. اختلاف افراد در ثروت مولود ظلم و اجحاف است.

ز. جایز نشمردن رباخواری

ح. نامشروع بودن تراست و کارتل

ط. در جامعه سوسیالیستی هدف تولید نفع اجتماع است نه سود افراد.

ی. هم مالکیت طبیعت و هم مالکیت سرمایه تولیدی مردود است.

یا. طبقه کارگر از غلامی طبقه سرمایه‌دار که احتیاج به جای شلاق در بدن او کار می‌کند آزاد می‌شود.

یب. در جامعه سوسیالیستی همه باید کار کنند، کسی مجاز نیست کار نکند.

یج. همه باید برای همه کار کنند نه برای مسابقه فردی و عقب زدن دیگران. (شاله ص ۵۰)

ید. همه برای همه کار می‌کنند یعنی همه شریک کار یکدیگر می‌شوند و سهم مساوی می‌برند. (شاله ص ۵۲)

یه. سلطنت کار

یو. هماهنگی آزادانه کوششها

یز. مالکیت اجتماعی

□

اگر درست دقت کنیم می‌بینیم کار عمده سوسیالیستها انتقاداتی است که بر روش سرمایه‌داری دارند، و اما آنچه خودشان به عنوان راه حل پیشنهاد کرده‌اند از یک مطلب تجاوز نمی‌کند:

الف[۱].

ب. سلب مالکیت فردی مطلق

ج. از بین بردن ارزش پول

و یا سه مطلب: یکی سلب مالکیت از سرمایه یعنی ابزار تولید، و دیگری ابطال ارث، سوم [جلوگیری از] تجارت آزاد. می‌گویند اگر این کار بشود کارهای زیر صورت می‌گیرد:

الف. قدرت اقتصادی به عموم منتقل می‌شود.

ب. هدف تولید منافع عموم خواهد بود نه امور تجملی یا مخرب.

ج. رژیم تولیدی سرمایه‌داری و نظام کارگر و کارفرما از میان می‌رود و استثمار طرد می‌شود.

د. تفاوت طبقاتی مطلقاً از بین می‌رود یا به حداقل می‌رسد. اگر سلب مالکیت به طور کلی بشود تفاوت بکلی از میان می‌رود اما اگر از ابزار تولید شود به حداقل نزول پیدا می‌کند.

ه. رباخواری نیز از میان می‌رود. با سلب مالکیت فردی به طور مطلق که خیلی واضح است؛ و با سلب مالکیت از وسائل انتاج، ربای انتاجی از بین

---

۱. [در نسخه اصل به همین صورت است.]

می‌رود اما ربای استهلاکی مادامی که تعاون در اجتماع نباشد از میان نمی‌رود.

و. موضوع تشکیل تراستها و کارتلها و استثمار طبقه تولیدکننده و طبقه مصرف‌کننده از میان می‌رود.

ز. هم استثمار تولیدکننده به واسطه سلب مالکیت از ابزار تولید و هم استثمار مصرف‌کننده به واسطه جلوگیری از تجارت آزاد از بین می‌رود.

ح. سود کارنکرده چه به شکل ارث و چه به شکل دیگر وجود نخواهد داشت.

ط. دیگر گروهی به قیمت بدبختی گروهی دیگر خوشی نخواهند کرد.

□

در کتاب **المذهب الاقتصادی بین الشیوعیة و الاسلام** تألیف سعید رمضان می‌گوید: ارکان کمونیسم پنج است:

۱. استیلای طبقه کارگر بر حکومت

۲. پایان دادن به سرمایه و سود حاصل از سرمایه

۳. ملی کردن وسائل تولید، زمین و توابع آن و کارخانه‌های بزرگ

۴. پایان دادن به اجتماع طبقاتی

۵. پایان دادن به دولت و حکومت

□

می‌توان گفت که تمام اصول پیشنهادی سوسیالیستها فقط به عنوان طرد اصول سرمایه‌داری نیست، بلکه همان‌طوری که در کتاب **سرمایه‌داری و سوسیالیسم** شاله آمده اصول سوسیالیستی یک آرمان عالی است که بهترین طرز زندگی بشر است و رفاه و آسایش او را به بهترین وجهی تضمین می‌کند؛ یعنی شاید بشود گفت که سوسیالیستها نه تنها به عنوان اینکه سرمایه‌داری ظالمانه است و راه سومی وجود ندارد سوسیالیسم را انتخاب کرده‌اند، یعنی از

راه ابطال احدالضدین ضد دیگر را انتخاب کرده‌اند، بلکه مدعی هستند قطع نظر از اینکه آن راه راه ظالمانه است این راه منطقاً و از طریق مثبت بهترین راه بشر است، بهتر از این نمی‌شود فرض کرد که توده مردم بر اقتصاد خودشان حاکم و مسلط باشند نه عده معدودی، و مردم همه برای یکدیگر کار کنند نه برای سود یک طبقه خاص، و همه صادقانه در سود کار یکدیگر شریک باشند و ناهمواریهای اجتماعی را که سبب پست و بلندی‌ها شده است هموار کنند؛ و به عقیده آنها این سرمایه‌داری است که خود به خود به سوسیالیسم منتهی می‌شود.

□

سوسیالیستها چنانکه از کتاب **اصول علم اقتصاد** نوشین برمی‌آید معتقدند که اقتصاد طبیعی اشتراکی کهن و اقتصاد طبیعی اشتراکی آینده با اراده و شعور تنظیم می‌شود، اما اقتصاد سرمایه‌داری چون براساس مالکیت فردی است قهراً شعور یگانه‌ای بر آن حکومت نمی‌کند و قوانین لایشعر عرضه و تقاضا آن را تحت نفوذ قرار می‌دهد.

در کتاب بالا نظام غیر اشتراکی را به دو قسم تقسیم می‌کند: اقتصاد ساده تجارتی و اقتصاد سرمایه‌داری. اقتصاد اول آن است که از نیروی کار دیگران استفاده نمی‌کند، برخلاف دوم. به عبارت دیگر در اقتصاد ساده تجارتی تولیدکننده خود مالک و فروشنده است، و در اقتصاد سرمایه‌داری تولیدکننده مالک و فروشنده نیست. تنها در قسم دوم است که مسئله ارزش اضافی پیش می‌آید.

□

روش اقتصادی اسلام

اکنون ببینیم در میان مشخصات گذشته که برای دو رژیم مزبور گفتیم کدامیک با اسلام منطبق است و کدامیک نیست.

الف. مالکیت فردی نسبت به چیزی که خودِ مالک تولید کرده است، این اندازه، هم مورد موافقت سرمایه‌داران است و هم مورد موافقت سوسیالیستها و با موازین اسلامی نیز منطبق است؛ چیزی که هست سوسیالیستها می‌گویند با توسعه وسائل تولید سرمایه‌داری ادامه کار مؤسسات تولیدی خصوصی عملاً غیرممکن است.

ب. ارث. در ارث سرمایه‌داری اختیار مطلق با مورّث است. در اسلام فقط نسبت به ثلث، مالک اختیار مطلق دارد و باقی طبق ما فَرَض باید تقسیم شود؛ اما سوسیالیستها ارث به اولاد را فقط می‌پذیرند لیس الّا.

ج. طبیعی بودن ـ نه ظالمانه بودن ـ اختلاف افراد در ثروت و مالکیت. از نظر سرمایه‌داری می‌تواند این اختلاف خیلی فاحش باشد؛ از نظر اسلام اختلاف فاحش که منتهی به فقر طبقه دیگر ـ نه به واسطه بیماری بلکه به واسطه بیکاری یا قلّت مزد ـ بشود ممکن نیست جز از طریق ظلم و استثمار.

د. مالکیت ثروت به وسیله استخدام نیروی طبقه کارگر در یک مؤسسه تولیدی. سوسیالیستها مدعی هستند که سودی که سرمایه‌دار از این راه می‌برد همان ارزش اضافی نیروی طبقه کارگر است؛ علیهذا مطلقاً ـ نه تنها در رژیم مخصوص سرمایه‌داری قرن ۱۹ و ۲۰ ـ منتهی به استثمار می‌شود. به طور مسلّم اسلام اصل استخدام، مزد دادن در کارهای غیر تولیدی وسیله سرمایه‌داری، نظیر مزد خیاط و عملهٔ بنّایی و مستخدم خانه و بالاخره عمل استیجار رقبات را در این‌گونه کارها تجویز می‌کند و لازمه معتبر شناختن مالکیت فردی، ولو در غیر وسائل تولید، ضرورت این عمل است. و اما

استخدام کارگر برای تولید و فروش محصول کار او؟ معلوم نیست که در صدر اسلام تا زمانهای نزدیک به زمان ما اینچنین عملی بوده است یا نبوده است. مثلاً استخدام شبان برای گوسفند بوده است ولی استخدام بافنده برای کارگاه بوده است یا نبوده است؟ مثلاً استخدام عمله برای ساختن خانه برای سکونت بوده است ولی آیا استخدام عمله برای ساختن خانه‌هایی برای فروش بوده است یا نبوده است؟ و به هر حال اگر به دلیل قاطع ثابت شود که سودی که از این راه عاید مالک می‌شود ارزش اضافی نیروی کارگر است و ظلم و استثمار است آیا با اصول اسلام قابل انطباق هست یا نیست؟ بعلاوه قطع‌نظر از ارزش اضافی مستلزم تسلط اقتصادی و حتی سیاسی افرادی بر اجتماع است و آیا اسلام این‌گونه تسلطها را می‌پذیرد یا نه؟

و اما مالکیت ثروت به وسیله ابزار تولید بدون استخدام طبقه کارگر مسلماً جایز است.

ه. ربا. نظر اسلام در اینجا مشخص است[۱].

و. تشکیل تراست. از نظر اسلام هیچ مجوزی نیست که شخص خاصی فروش کالا یا تولید کالای معینی را در انحصار خود قرار دهد.

ز. تشکیل کارتل. صِرف تشریک مساعی افراد یا شرکتها و مؤسساتی ممنوع نیست ولی اگر هدف ایجاد بازار سیاه است ممنوع است.

ح. افراد در تولید آزادند یا نه؟ به عبارت دیگر هدف تولید باید چه باشد؟ هرچه سود دارد؟ یا هرچه مفید است؟ در رژیم سرمایه‌داری آزادی مطلق است. در رژیم سوسیالیستی چون تولید و تقسیم به دست اجتماع است قهراً دائر مدار احتیاج اجتماع است. در اسلام با حفظ مالکیت فردی جلوی آزادی

۱. [برای توضیح بیشتر دربارهٔ ربا، علاقه‌مندان می‌توانند به کتاب مسئله ربا و بانک مراجعه نمایند.]

تولید را در غیر امور مورد احتیاج اجتماع گرفته‌اند. مکاسب محرّمه عبارت است از کسب به کار غیر مفید یا مضر.

ط. آیا اسلام تسلط اقتصادی و دیکتاتوری افراد معین را و رهبری اقتصادی افراد معین را در اجتماع به بهانه مالکیت فردی می‌پذیرد؟ یا این جهت چون مربوط به مصالح عالیه اجتماع است، بعلاوه سلب آزادی عموم است آن را نمی‌پذیرد؟

اصول و موازین کلی اسلامی با تسلط و دیکتاتوری اقتصادی توافق ندارد.

ی. رابطه کار و ثروت. آیا همیشه ثروت باید ناشی از کار باشد؟ یا باید ناشی از کار دیگری بدون میل و رضای او نباشد. سوسیالیستها چون طرفدار این اصلند که ثروت الزاماً باید ناشی از کار باشد ارث را منع می‌کنند، قهراً هبه و بخشش را هم باید از طرف بخشش‌کننده و گیرنده ظالمانه بدانند. سود بازیافته اگر وجود پیدا کند از نظر اسلام منعی ندارد، نظیر قرعه‌کشی و جایزه نه لاتار.

یا. در اختیار گرفتن نرخ کارگر به وسیله ایجاد محیط اضطراری. لازمه رژیم سرمایه‌داری این است؛ آیا اسلام ایجاد این‌گونه اضطرارها را جایز می‌شمارد یا نه؟

یب. سوسیالیستها مدعی هستند که هرچند مالکیت فردی را مطلقاً نفی نمی‌کنند ولی با تکامل ابزار تولید مالکیت فردی مستلزم استثمار است، پس در صورت تکامل وسائل تولید خواه ناخواه باید اجتماع سوسیالیستی برقرار گردد بلکه خواه ناخواه برقرار می‌شود. علیهذا الزاماً در پرتو تکامل وسائل تولید چون مالکیت فردی ممکن نیست همه باید از قانون «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج» استفاده کنند.

به عقیده ما فرضاً تکامل وسائل تولید مستلزم ملی شدن و عمومی شدن آنها باشد مستلزم نفی و عدم امکان مالکیت فردی نیست و اصل «کار به قدر طاقت و خرج به قدر احتیاج» خود نوعی ظلم و استثمار است.

یج. آیا همه لازم است کار کنند، آن‌طور که سوسیالیستها می‌گویند، یا کار وظیفه فقرا و در زمینه احتیاج است، آن‌طور که سرمایه‌دارها می‌گویند، و یا کار به هر حال واجب و لازم است چنانکه از منطق اسلام برمی‌آید؟

□

سوسیالیستها معمولاً سرمایه‌داری را این‌طور تعریف می‌کنند:

> رژیمی که اجازه می‌دهد امور اقتصادی جامعه دربست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد.

البته بدون شک نباید امور اقتصادی جامعه دربست در اختیار افراد معینی قرار بگیرد، اما لازمه این جهت نفی مالکیت فردی مطلقاً یا اشتراک افراد در کار یکدیگر و حتی نفی مالکیت فردی بر ابزار تولید نیست.

قرآن و اقتصاد

۱. نظرات کلی راجع به مال:

الف. وَ لا تُؤْتُوا السُّفَهاءَ اَمْوالَکُمُ الَّتی جَعَلَ اللهُ لَکُمْ قِیاماً[۱].

ب. لا تَأْکُلوا اَمْوالَکُمْ بَیْنَکُمْ بِالْباطِلِ اِلّا اَنْ تکونَ تِجارَةً عَنْ تَراضٍ[۲].

ج. آیات نهی از اسراف و تبذیر: اِنَّ الْمُبَذِّرینَ کانوا اِخْوانَ الشَّیاطینِ[۳].

د. کَیْلا یَکونَ دولَةً بَیْنَ الْاَغْنِیاءِ مِنْکُمْ[۴].

ه. وَالَّذینَ فی اَمْوالِهِمْ حَقٌّ مَعْلومٌ. لِلسّائِلِ وَ الْمَحْرومِ[۵].

و. آیات منع از ربا.

---

۱. نساء / ۵

۲. نساء / ۲۹

۳. اسراء / ۲۷

۴. حشر / ۷

۵. معارج / ۲۴ و ۲۵

۲. انفاقات:

الف. آیات عمومی راجع به انفاقات

ب. انفاقات واجبه:

وَاعْلَموا اَنَّما غَنِمْتُمْ مِنْ شَیْءٍ...[۱] اِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ وَالْمَساکینِ...[۲]

۳. فیئ و غنائم:

وَ ما اَفاءَ اللهُ عَلیٰ رَسولِهِ مِنْهُمْ فَما اَوْجَفْتُمْ عَلَیْهِ مِنْ خَیْلٍ وَ لا رِکابٍ وَلٰکِنَّ اللهَ یُسَلِّطُ رُسُلَهُ عَلیٰ مَنْ یَشاءُ وَ اللهُ عَلیٰ کُلِّ شَیْءٍ قَدیرٌ. ما اَفاءَ اللهُ عَلیٰ رَسولِهِ مِنْ اَهْلِ الْقُریٰ فَلِلّهِ وَ لِلرَّسولِ وَ لِذِی الْقُرْبیٰ وَ الْیَتامیٰ وَ الْمَساکینِ وَابْنِ السَّبیلِ کَیْلا یَکونَ دولَةً بَیْنَ الْاَغْنِیاءِ مِنْکُمْ[۳].

ایضاً: یَسْئَلونَکَ عَنِ الْاَنْفالِ قُلِ الْاَنْفالُ...[۴]

---

۱. انفال / ۴۱
۲. توبه / ۶۰
۳. حشر / ۶ و ۷
۴. انفال / ۱

پول و مال

خوبی و بدی پول. پول با اینکه بهترین وسیله قدرت و کارگشایی و حاجت‌زدایی است، چرا از طرف معلمین اخلاق نکوهش شده است[1]؟ آیا به قول مارکسیستها برای اغفال دارندگان آن بوده است، یا آنکه آن معلمین در عین حال توجه داشته‌اند که همین پول قادر است که وسیله بدبختی خود صاحب پول و دیگران قرار بگیرد:

اَهْلَکَ النّاسَ الدِّرْهَمُ الْبیضُ وَ الدّینارُ الصَّفْر.

یا صَفْراءُ یا بَیْضاءُ غُرّی غَیْری.

---

۱. در عین حال باید به این نکته توجه داشت که پول بیشتر مذمت شده نه مال. مذمت پول از آن جهت که پول است مذمت گنج و ذخیره و مذمت رباخواری است که البته ذمّ مطلق است؛ اما ذمّ مال ارشاد به ناپایداری آن است و اینکه نباید مفتون ثروت شد.

اَلْمالُ وَ الْبَنونَ زینَةُ الْحَیوٰةِ الدُّنْیا... (کهف / ۴۶)
وَیْلٌ لِکُلِّ هُمَزَةٍ لُمَزَةٍ. اَلَّذی جَمَعَ مالاً وَ عَدَّدَهُ. یَحْسَبُ اَنَّ مالَهُ اَخْلَدَهُ. (همزه / ۱-۳)

(اعتقاد به قدرت کاذب پول).

تَبَّتْ یَدا اَبی لَهَبٍ وَ تَبَّ. ما اَغْنیٰ عَنْهُ مالُهُ وَ ما کَسَبَ. (ابولهب / ۱ و ۲)
... ما اَغْنیٰ عَنّی مالِیَه. هَلَکَ عَنّی سُلْطانِیَه. (حاقّه / ۲۸ و ۲۹)
زُیِّنَ لِلنّاسِ حُبُّ الشَّهَواتِ... (آل عمران / ۱۴)
اَلَّذینَ یَکْنِزونَ الذَّهَبَ وَ الْفِضَّةَ... (توبه / ۳۴)

از طرف دیگر:

کُتِبَ عَلَیْکُمْ اِذا حَضَرَ اَحَدَکُمُ الْمَوْتُ اِنْ تَرَکَ «خَیْراً» الْوَصِیَّةُ... (بقره / ۱۸۰)
وَ لاتُؤْتُوا السُّفَهاءَ اَمْوالَکُمُ الَّتی جَعَلَ اللهُ لَکُمْ قِیاماً. (نساء / ۵)
فَاِذا قُضِیَتِ الصَّلوٰةُ فَانْتَشِروا فِی الْاَرْضِ وَابْتَغوا مِنْ فَضْلِ الله. (جمعه / ۱۰)
وَ لا یَأْتَلِ اُولُوا الْفَضْلِ مِنْکُمْ وَ السَّعَةِ اَنْ یُؤْتوا اُولِی الْقُرْبیٰ. (نور /۲۲)
وَ یُمْدِدْکُمْ بِاَمْوالٍ وَبَنینَ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ جَنّاتٍ وَ یَجْعَلْ لَکُمْ اَنْهاراً. (نوح / ۱۲)

وَ لَقَدْ مَكَّنّاكُمْ فِي الْاَرْضِ وَ جَعَلْنا لَكُمْ فيها مَعايِشَ. (اعراف / ۱۰)

نِعْمَ الْمالُ الصّالِحُ لِلرَّجُلِ الصّالِحِ.

ما وَقَى الْمَرْءُ بِهِ عِرْضَهُ فَهُوَ صَدَقَةٌ.

اَلَّذينَ يَبْخَلونَ وَ يَأْمُرونَ النّاسَ بِالْبُخْلِ وَ يَكْتُمونَ ما آتيٰهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ. (نساء / ۳۷)

وَ لا يَحْسَبَنَّ الَّذينَ يَبْخَلونَ بِما آتيٰهُمُ اللهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْراً لَهُمْ... (آل‌عمران / ۱۸۰)

یادداشت نظری به نظام اقتصادی اسلام

۱. مسئله جدایی و یا عدم جدایی مسائل زندگی... زندگی یک واحد مرکب و یا منظم است.

۲. اگر دین تنها رفتن به کلیسا یا مسجد می‌بود... ولی این مطلب درباره هر دینی صادق باشد درباره اسلام صادق نیست.

۳. اسلام دو نوع پیوند با اقتصاد دارد، یکی مستقیم و یکی غیرمستقیم.

۴. مقدمتاً نظر اسلام درباره ثروت چیست؟ آیا چیزی است منفور و دورانداختنی؟ شیء دورانداختنی تولیدش، مبادله‌اش، مصرف رساندنش، توصیه نمی‌شود اما مال و ثروت تولیدش، مبادله‌اش، مصرف رساندنش توصیه می‌شود، تضییع و اسرافش ممنوع است، حقوق قضایی و جزایی دارد، دفاع از آن جهاد و شهادت است، برای مال حقی بر انسان است، در قرآن «خیر» نامیده شده است.

۵. موضوع بحث ما اقتصاد برنامه‌ای است نه اقتصاد علمی. لهذا فیزیک اسلامی نداریم ولی اقتصاد اسلامی داریم.

۶. امروز بحث زیادی هست درباره سوسیالیسم و کاپیتالیسم و یک فکر ارسطویی هم در کار است که حتماً به یکی از ایندو باید پیوست. ما مسائلی را می‌توانیم مطرح کنیم و جواب آن را از اسلام بخواهیم:

الف. آیا اسلام اصل مالکیت را می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟ اسلام اصل مالکیت را می‌پذیرد ولی مالکیت طبیعت حکمی دارد و مالکیت ماشین، امروز حکمی دیگر دارد.

ب. آیا مال و ثروت در درجه اول تعلق دارد به اجتماع و در درجه دوم به فرد؟ و یا اینکه ثروت به فرد تعلق دارد صد درصد؟ جواب اول است.

ج. آیا آنچه امروز در جهان به نام رژیم سرمایه‌داری موجود است عادلانه است یا ظالمانه؟ جواب این است: ظالمانه است.

د. آیا اسلام با این نظر موافق است که امور اقتصادی تحت نظر اعضای مدیر و با فهم و خیرخواه جامعه قرار گیرد؟ یا به حکم **اَلنّاسُ مُسَلَّطونَ عَلیٰ اَمْوالِهِمْ** هرکس باید مستبداً در امور اقتصادی مداخله کند؟ جواب این است که می‌تواند [امور اقتصادی تحت نظر اعضای مدیر و با فهم و خیرخواه جامعه قرار گیرد.]

ه. آیا اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» را اسلام به عنوان یک اصل حقوقی می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟ خیر، این نوعی استثمار است، بعلاوه نیروی فعالیت را از کار می‌گیرد.

و. آیا اسلام به طور کلی اداره اجتماع را از روی شعور و اراده می‌پذیرد یا نمی‌پذیرد؟ البته می‌پذیرد.

ز. آیا اسلام با استثمار موافق است یا نه؟ البته نه، **لاتَکونُ جَناةُ اَیْدیهِمْ**

لِغَيْرِ اَفْواهِهِمْ.

ح. آیا در عصر ما مناسباتی پیش آمده که جز با سلب مالکیت فردی از ابزار تولید برقراری عدالت میسر نیست؟ به نظر ما طرح این مسئله به ایـن صورت صحیح نیست.

۷. دو مسئله است: یکی اینکه آیا لازم است تولید و توزیع ثروت تحت کنترل اجتماع درآید و چنین حقی حکومت یا اجتماع دارد یا ندارد (که ملاک سوسیالیسم شمرده شده است)؟ بدون شک دارد. مسئله دیگر این است که آیا خواسته و میل مردم و اشتهای مردم باید منبع درآمد باشد، یا منبع درآمد باید احتیاجات واقعی مردم باشد نه هر چه تقاضایش وجود پیدا کند و احیاناً تقاضا به وجود آید؟ اسلام که با اخلاق و مصالح اجتماعی توأم است دوم را اجـازه نمی‌دهد، لهذا اکل به باطل را اجازه نمی‌دهد.

۸. مکاسب محرّمه: بت و صلیب، شراب، اعیان نجسه، آلات قمار، بیع سلاح للاعداء، کتب ضلال، تدلیس مـاشطه، نـجش، مـجسمه‌سازی، هـجو مؤمن، غش، لغو و لهو، اعانت ظلمه، کهانت، اکتساب به واجبات...

۹. در دنیای امروز آنچه وجود دارد ایجاد تعادل میان تولید و توزیع، و تقسیم عادلانه یا متساوی ثروت است، ولی مسئله هماهنگ ساختن مـیان احتیاجات واقعی و میان تولید و مبادله مطرح نیست.

۱۰. از مجموع دستورهای اسلام باید فلسفه اسلام را کشف کرد، و بـه خوبی کشف می‌شود.

۱۱. عطف به نمره ۸، اسلام درآمد از طریق اغراء به جهل را نظیر بیع بت و صلیب به نام آزادی جایز نمی‌شمارد، و همچنین از طریق اغفال مردم. بیع کتب ضلال یا کتب فساد اخلاق یا فیلمهای ایـنچنین، نـجش، تـدلیس ماشطه، مدح من لایستحق المدح، کهانت، مجسمه‌سازی از این قبیل است.

(به نام آزادی این را هم مجاز می‌دانند.)

همچنین تقویت دشمن به هر شکل، بیع سلاح لاعداء الدین، بلکه هر معامله اقتصادی که سبب تقویت دشمن مسلمین گردد. همچنین تحصیل درآمد از راه تولید و یا مبادله موادی که مصرف آنها برای بشر زیانبار است: مشروب، هروئین، آلات قمار.

همچنین اموری که مضر نیست ولی اتلاف وقت است، لهو و لغو است. نوع دیگر آنهاست که فوق مسائل اقتصادی است از قبیل قضاوت، اجرت بر واجبات.

نوع دیگر تجمل‌پرستی‌ها از قبیل خرید و فروش ظروف طلا و نقره است.

۱۲. آیا واقعاً در مناسبات اقتصادی عصر ما تحولاتی به وجود آمده که جز با سلب مالکیت فردی از ابزار تولید و لااقل ماشین اجرای عدالت و مساوات میسر نیست؟

۱۳. رابطه اقتصاد با عدالت و مساوات، مسئله حق طبیعی و تکوینی، مسئله استثمار.

۱۴. اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج» اگر به صورت قانون درآید اولاً استثمار است، ثانیاً نیروی فعالیت را تضعیف می‌کند زیرا آزادی و رقابت را از میان می‌برد.

۱۵. دو چیز مانع رشد ثروت است: یکی تمرکز سرمایه به دست افراد که احیاناً فلسفه افقار را در توده عمل می‌کنند، و دیگر اجرای اصل «کار به قدر استعداد و خرج به قدر احتیاج». از نظر اسلام، هم باید منابع ثروت، آزاد و در اختیار همه باشد و ثروت به صورت احتکار و گنج و زمین بایر در نیاید و هم ثمره فعالیت هر کسی برای خودش محترم باشد.

اسلام از طرفی به حکم «وَلَقَدْ مَکَّنّاکُمْ فِی الْاَرْضِ وَ جَعَلْنا لَکُمْ فیها مَعایِشَ...» و «هُوَ اَنْشَأکُمْ مِنَ الْاَرْضِ وَ اسْتَعْمَرَکُمْ فیها...»، «وَالْأرْضَ وَضَعَها لِلْاَنامِ»، «اَلَّذینَ یَکْنِزونَ الذَّهَبَ...» همه سرمایه‌های اولیه و ثانویه را برای بشر و در خدمت او قرار داده است، پس نباید راکد یعنی به صورت موات یا احتکار یا گنج و ذخیره بماند (فلسفه زکات)، و از طرفی بیکاری و رکود فعالیت را ولو تحت عنوان اشتراک اجباری در کار و مرض اداره پیدا کردن محکوم می‌کند. مَثل طبیعت و انسان مَثل مادر و کودک است. تشبیه طبیعت به زن و انسان به مرد؛ و تولید ثروت به منزله تولید نسل است، لهذا اِنَّکُمْ مَسْؤولونَ حَتّیٰ عَنِ الْبِقاعِ وَ الْبَهائِمِ.

فهرست آیات قرآن کریم

□

فهرست احاديث

□

فهرست اشعار عربی

□

فهرست اشعار فارسی

□

فهرست اسامی اشخاص

□

فهرست اسامی کتب، نشریات، مقالات

□